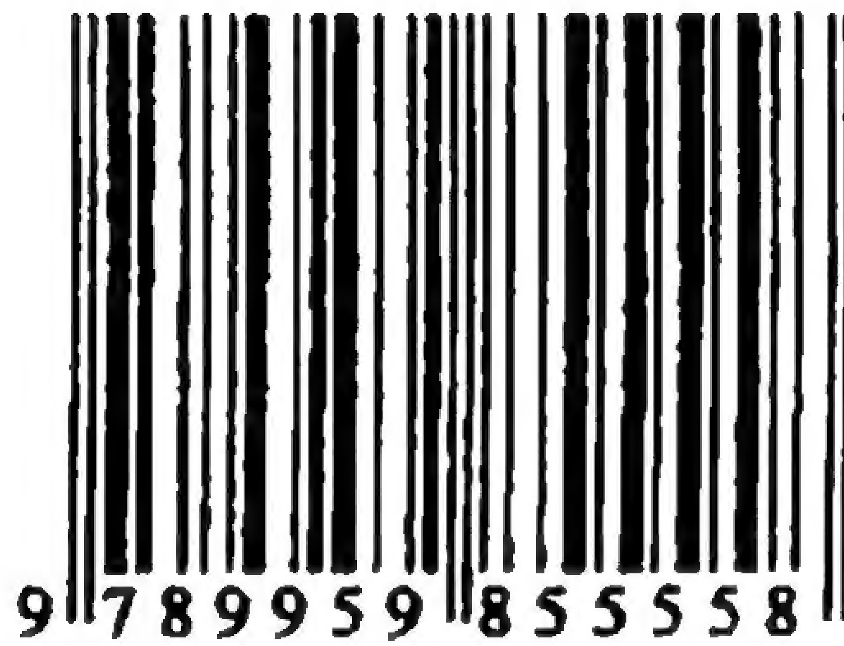
مُحاضَراتٌ في

مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ

الدكتور إلياس دردور
أُستاذُ الفِقهِ والمَقاصِدِ بجامِعةِ الزَّيتونةِ

دار ابن حزم

الطبعة الأولى
١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م



ISBN 978-9959-855-55-8

دار ابن حزم

بيروت – لبنان – ص.ب : 14/6366

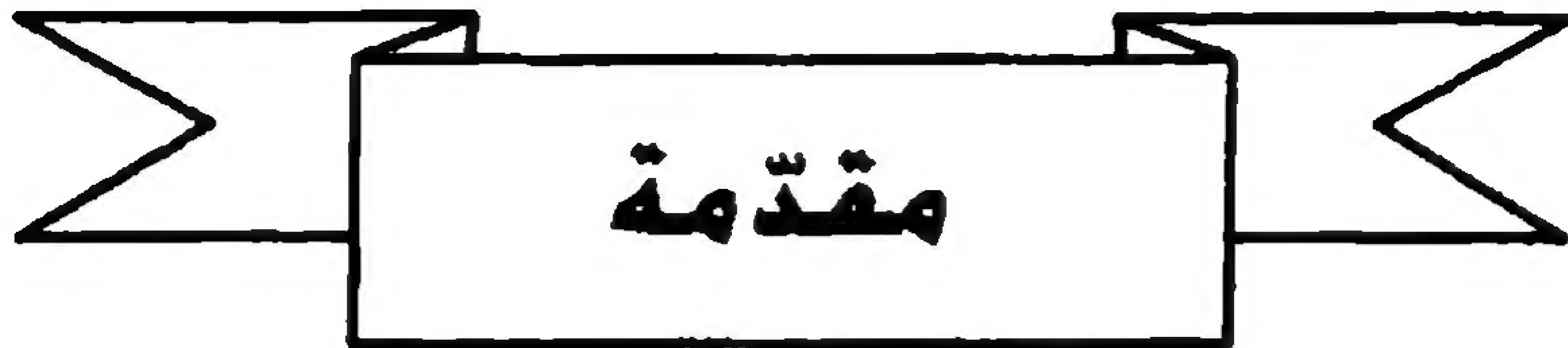
هاتف وفاكس : 701974 – 300227 (009611)

البريد الإلكتروني : ibnhazim@cyberia.net.lb

الموقع الإلكتروني : www.daribnhazm.com

بسم الله الرحمن الرحيم

أصل هذا الكتاب:
محاضرات علميّة في مادة مقاصد الشريعة الإسلامية
ألقيت على طلبة السنة الثالثة علوم شرعية
بالمعهد العالي لأصول الدين
بالجامعة الزيتونية بتونس



مقدّمة

الحمد لله ﴿الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾(١)، والصلاة والسلام على نبيّه الأكرم، محمد بن عبدالله المصطفى، ورسوله المجتبى.

وبعد، فأصل هذا الكتاب محاضرات علميّة ألقيتها على طلبة السنة الثالثة علوم شرعية بالمعهد العالي لأصول الدين بجامعة الزيتونة، قصدت إلى جمعها وإخراجها في كتاب مستقلّ، بعد أن وسّعت بعض مباحثها، وعمّقت بعض مسائلها، تحريراً وتحقيقاً، ليتسنّى لطلبة العلوم الشرعية الوقوف على مادة دراسية، تعينهم على اكتساب المعارف الضرورية في مقاصد الشريعة الإسلامية.

وقد عملت في هذه المحاضرات على تحديد مفهوم المقاصد والألفاظ ذات الصلة، وبيّنت أنواعها وأقسامها، وتطرقت إلى إظهار حجيتها وضوابطها، وأبرزت طرق الترجيح والموازنة بينها عند التعارض بطريقة تطبيقية، وضربت لذلك أمثلة كثيرة عملية، ثمّ قصدت إلى قضايا معاصرة في مجالات مختلفة بالدراسة والتحليل.

والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

إلياس دردور
المعهد العالي لأصول الدين
جامعة الزيتونة
تونس

---

(١) العلق، ٤ ـ ٥.

المحاضرة الأولى:
مفهوم المقاصد

١ ـ لغة:

المقاصد جمع مقصد، والمقصد مصدر ميمي مأخوذ من الفعل: قصد، يقال: قصد، يقصد، قصداً ومقصداً[(١)]، فالقصد والمقصد بمعنى واحد ويطلق في لسان العرب على معانٍ عديدة، أهمّها:

* استقامة الطريق: ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ﴾[(٢)]، أي: على الله تبيين الطريق المستقيم، ويقال طريق قاصد: أي سهل مستقيم[(٣)].

* الوسط: ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوكَ﴾[(٤)]، أي: وسطاً في المسافة غير بعيد[(٥)].

* العدل: ومنه قول الشاعر:

---

(١) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ٩٥/٥.
(٢) النحل، ٩.
(٣) ابن منظور: لسان العرب، مادة قصد، ١١٣/١٢، الزبيدي: تاج العروس ٣٥/٩ ـ ٣٦.
(٤) التوبة، ٤٢.
(٥) ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير ٢٠٨/١٠، الزمخشري: الكشاف ١٥٣/٢.

على الحَكَم المأتيّ يوما إذا قضى قضيّتَه أن لا يجور ويقصِدُ[(١)]

* الاعتدال والتوسّط وعدم الإفراط: قال الزمخشري: قصد في الأمر: إذا لم يجاوز فيه الحدّ ورضي بالتوسّط[(٢)]، ومن هذا المعنى قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ، وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِٱلْخَيْرَٰتِ﴾[(٣)]، والمقتصد هنا: هو غير الظالم لنفسه كما تقتضيه المقابلة، فهم الذين اتّقوا الكبائر ولم يحرموا أنفسهم من الخيرات المأمور بها، وقد يلمّون باللمم المعفو عنه من الله، ولم يأتوا بمنتهى القربات الرافعة للدرجات، والاقتصاد افتعال من القصد وهو ارتكاب القصد وهو الوسط بين طرفين يبيّنه المقام، فلمّا ذكر هنا في مقابلة الظالم والسابق عُلم أنه مرتكب حالة بين تينك الحالتين[(٤)].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾[(٥)]، والقصد في المشي هو أن يكون بين طرف التبختر وطرف الدبيب[(٦)]، وفي الحديث الشريف: **«القصدَ القصدَ[(٧)] تبلغوا»**[(٨)]، وهو الوسط بين الطرفين، وفي الحديث أيضاً:

---

(١) ورفع كلمة يقصدُ للمخالفة لأنّ معناه مخالف لما قبله، فخولف بينهما في الإعراب، وقيل: معناه على الحكم المرضيّ بحكمه المأتيّ إليه ليحكم أن لا يجور في حكمه بل يقصد أي يعدل، ولهذا رفعه ولم ينصبه عطفاً على قوله «أن لا يجور» لفساد المعنى لأنّه يصير التقدير: عليه أن لا يجور وعليه أن لا يقصد، وليس المعنى على ذلك، بل المعنى: وينبغي له أن يقصد وهو خبر بمعنى الأمر أي وليقصد (ابن منظور: لسان العرب ١١٣/١٢).

(٢) أساس البلاغة، مادة قصد، ٨١/٢.

(٣) فاطر، ٣٢.

(٤) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير ٣١٢/٢٢ ـ ٣١٣.

(٥) لقمان، ١٩.

(٦) ابن عاشور: التحرير والتنوير ١٦٨/٢١.

(٧) منصوب على المصدر المؤكّد، وتكراره للتأكيد.

(٨) نصّ الحديث: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«لن ينجّيَ أحداً منكم عمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟، قال: ولا أنا إلاّ أن يتغمّدني الله برحمة، سدّدوا وقاربوا واغدوا وروحوا وشيءٌ من الدُّلجة، والقصد القصد تبلغوا»** (البخاري: الصحيح، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل).

«عليكم هدياً قاصداً فإنّه من يشادَّ هذا الدين يغلبه»[1]، أي: طريقاً معتدلاً، وهو الأخذ بالأمر الذي لا غلوّ فيه ولا تقصير[2]، ومنه قول جابر بن سمرة: كنت أصلّي مع رسول الله ﷺ، فكانت صلاته قصداً وخطبته قصداً[3]، والقصد في الشيء وفي المعيشة: خلاف الإفراط وهو ما بين الإسراف والتقتير[4].

* الاعتماد والأَمّ: فيقال قصده يقصده قصداً، وقصد له وأقصدني إليه الأمر، وهو قصدُك وقصدَك أي تُجاهك، والقصد: إتيان الشيء، وقصدت قصده: نحوت نحوه[5]، ومن هذا المعنى ما ورد في الحديث: «فكان رجل من المشركين إذا شاء أن يقصِد إلىٰ رجل من المسلمين قصَد له فقتله»[6].

قال ابن فارس: قصد: القاف والصاد والدال أصول ثلاثة يدلّ أحدها على إتيان شيء وأَمِّهِ، فالأصل: قَصدْتُهُ قَصْداً ومَقصداً، ومن الباب: أقصدَه السهمُ إذا أصابه فقُتِل مكانه، وكأنّه قيل ذلك لأنّه لم يحِد عنه، ومنه قول الشاعر:

فأقصدَها سهمي وقد كان قبلها لأمثالها من نسوة الحيّ قانصا[7]

ولعلّ المعنى الأخير هو الأقرب للمراد، وباقي المعاني الأخرى تنضوي تحته، على اعتبار أنّ المقاصد هي المعاني التي اعتمدت عليها شريعة الإسلام وأمّتها في أحكامها، وسارت على سبيلها المستقيم في توسّط واعتدال لتحقيق العدل.

---

(1) السيوطي: الجامع الصغير ٤٥٨/٤، وقال: أخرجه أحمد في مسنده، والبيهقي في سننه عن بريدة، وقال: حديث حسن.

(2) المناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير ٤٥٨/٤.

(3) مسلم: الصحيح، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة.

(4) ابن منظور: لسان العرب، مادة قصد ١١٣/١٢.

(5) المصدر السابق، نفس الجزء والصفحة.

(6) مسلم: الصحيح، كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد قوله لا إله إلاّ الله.

(7) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مادة قصد ٩٥/٥.

٢ ـ اصطلاحاً:

رغم أنّ لفظ المقاصد كان من المفاهيم المتعارف عليها عند الأصوليين من خلال استخدامهم لمصطلحات بينها وبين المقاصد وجه اتّفاق في المعنى مثل الحكمة والمصلحة والأسرار والمعاني وغيرها من التعبيرات، غير أنّنا لم نعثر لهم على تعريف للمقاصد بالمعنى الاصطلاحي العلمي الدقيق رغم ما للتعاريف من أهميّة في توضيح المعرّف وإزالة الغموض عنه خاصّة إذا تعرّضت التعريفات المقترحة للنقد وصيغت تعريفات بديلة عنها لدفع المؤاخذات ومحاولة الخروج من دائرة النقد وحتّى الإمام الشاطبي مع كثرة عنايته بالمقاصد ودقيق فهمه لها فإنّه لم يحرص على إعطاء حدّ وتعريف للمقاصد، وأرجع الريسوني السبب في ذلك كون الشاطبي قد كتب كتابه للعلماء بل للراسخين في علوم الشريعة كما نبّه على ذلك في مقدّمته[١].

ورأى الدكتور اليوبي أنّ هناك سبباً آخر وراء عدم ذكر الإمام الشاطبي لتعريف المقاصد وهو أنّ الشاطبي كان يتبنّى منهجاً خاصًا في الحدود يتمثّل في عدم إغراقه في تفاصيلها، بل يرى أنّ التعريف يحصل من التقريب للمخاطب وهو قد فعل ذلك بما ذكر من أقسام وأمثلة[٢].

هذا، وقد حاول بعض الباحثين المعاصرين تعريف علم المقاصد وكان السبق في هذا المجال لشيخ علماء المقاصد في العصر الحديث العلاّمة محمد الطاهر بن عاشور ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ حيث تعرّض لتوضيح هذا المفهوم في كتابه في أكثر من مناسبة فذكر مرّة أنّ: المقاصد هي الأعمال والتصرّفات المقصورة لذاتها والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساعٍ شتّى أو تحمل على السعي إليها امتثالاً[٣].

وهذا عبارة عن تعريف للمقاصد بما يقابل الوسائل، فالشيخ في هذا

---

(١) انظر: الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي ص ١٧.
(٢) انظر: اليوبي: مقاصد الشريعة الإسلاميّة ص ٣٤.
(٣) ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة ص ١٥٤.

الموضع في مقام تعريف المقاصد بوصفها غاية للوسائل تعريفاً للشيء بما يقابله.

فالمقاصد بهذا الاعتبار هي الأعمال والتصرّفات المتضمّنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، وقد يتوسّل إليها بطرق مشروعة أو محظورة.

ثمّ تناول بالتعريف مقاصد التشريع العامّة، فذكر أنّها: المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها.

وفسّر هذا التعريف بقوله: بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامّة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنّها ملحوظة في أنواع كثيرة منها[١].

وكأنّ الشيخ استشعر غموض عبارته ودقّتها فأتبع التعريف ببيان مراتب المقاصد العامّة، فبيّن أنّ هذه المقاصد العامّة ليست على درجة واحدة وإنّما هي متفاوتة من العموم بحسب فشوّ اعتبارها في أنواع التشريع.

وعرّف في موضع آخر من كتابه، المقاصد الشرعيّة الخاصّة، فقال: وإنّما يتفرّع منها ـ أي من مقاصد التشريع العامّة ـ ما يختصّ بمعرفة المقاصد الشرعيّة الخاصّة في أبواب المعاملات، وهي: «الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامّة في تصرّفاتهم الخاصّة»، وأتبعه بتعليل فقال: كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصّة بإبطال ما أسّس لهم من تحصيل مصالحهم العامّة إبطالاً عن غفلة أو استرسال هوى وباطل شهوة، ويدخل في ذلك كلّ حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرّفات الناس مثل قصد التوثيق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق[٢].

---

(١) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ٥٠.
(٢) المصدر السابق ص ١٥٤.

وعليه، فإنّ تعريف الشيخ ابن عاشور يشمل: المقاصد العامّة: بما هي أوصاف الشريعة كمراعاة الفطرة والعدل والمساواة، ويشمل ما كان دون ذلك مرتبة كالكليات الخمس، فهذه كلّها مندرجة ضمن تعريف الشيخ ابن عاشور.

وحاول من بعده علاّل الفاسي أن يضع تعريفاً للمقاصد، فقال: المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حكم من أحكامها[١].

ثمّ توالت بعد ذلك تعريفات كثيرة من قبل الباحثين المعاصرين المهتمّين بموضوع المقاصد الشرعيّة، بعضها يستحقّ التنويه عدا بعض المؤاخذات الشكليّة، والبعض الآخر لم تتجاوز تعريفات من سبقهم إلاّ بالجمع بينها أو استبدال لفظ بآخر..

ومن بين التعريفات الواردة في هذا المجال:

* تعريف الدكتور يوسف حامد العالم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث قال: مقاصد الشارع من التشريع نعني بها: الغاية التي يرمي إليها التشريع والأسرار التي وضعها الشارع الحكيم عند كلّ حكم من الأحكام[٢].

وهو تعريف مشابه لتعريف الفاسي إلى حدّ بعيد.

* واقترح الدكتور وهبة الزحيلي تعريفاً آخر، فقال: مقاصد الشريعة هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها، أو هي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حكم من أحكامها[٣].

وهذا التعريف شطره الأوّل مقتبس من تعريف ابن عاشور لمقاصد التشريع العامّة، وشطره الثاني هو ذات تعريف الفاسي بألفاظه، فاجتمع له من هذا وذاك حشو للألفاظ وتكرار للمعاني.

---

(١) الفاسي علاّل: مقاصد الشريعة ومكارمها ص ٧.
(٢) العالم، يوسف حامد: المقاصد العامّة للشريعة الإسلاميّة ص ٨٣.
(٣) الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي ٢/١٠١٧.

والملاحظ على التعريفات الثلاثة الأخيرة أنّها قد أدرجت الأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حكم من أحكام الشريعة ضمن تعريف علم مقاصد الشريعة، والحال أنّ الأسرار بما هي حِكم ومقاصد جزئية لا يحفل بها في مقاصد الشريعة ـ على حدّ تعبير الشيخ ابن عاشور ـ فهذه الأسرار التي نيطت بها الأحكام الجزئية قد خاض فيها الأصوليون قديماً وعلماء الخلاف العالي والنازل، فهي ليست مقصودة لذاتها ولكنها مقصودة بالتبع، وهذا ما درج عليه الشيخ ابن عاشور حيث استثمر باب المناسبة في طرق إثبات أعيان المقاصد، وذكر أنّ الخوض في الحكم الشرعية ليس مقصوداً أصالة حيث كفانا علماء الخلاف والأصوليون مؤونته، وإنّما استثمرها بوصفها مادة ينتزع منها مقصداً كليًّا باعتبار أنّ الحكم الجزئيّة المتّحدة في معنى واحد جامع بينها يصلح أن يكون مقصداً شرعيًّا.

* ومن التعاريف التي امتازت بالإيجاز والجمع بين المعاني المعتبرة في المقاصد، تعريف الدكتور أحمد الريسوني حيث قال: مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد[١].

فقوله الغايات يشمل:

الغاية العامّة: وهذا نوع من أنواع المقاصد العامة وفرد من أفرادها، ويشمل الأوصاف لأنّها مقصودة للشارع، كما يشمل الغايات الخاصة المنوطة بنوع من أنواع التشريع، وهذه المقاصد الخاصة ذاتها من الكليات ولكنها من الأجناس القريبة وليست من الأجناس العالية.

فحاول بذلك أن يجمع بين مراتب المقاصد العامة منها على اختلاف درجاتها والخاصة.

ويقرب من تعريف الريسوني، تعريف الدكتور محمد سعد اليوبي حيث قال: المقاصد هي المعاني والحِكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد[٢].

---

(١) الريسوني أحمد: نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي ص ١٩.

(٢) اليوبي محمد سعد: مقاصد الشريعة الإسلامية ص ٣٧.

وبناءً على ما تقدّم من تعريفات يمكن أن نقرّر بأنّ المقاصد أنواع ومراتب، فمنها:

* **المقاصد الخاصّة**: وهي المقاصد التي تختصّ بباب معيّن أو بأبواب متجانسة من الشريعة أو مجموعة متجانسة من أحكامها، مثل معرفة قصد الشارع من الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحجّ، ونحو ذلك.

ومن بين الكتابات التي اهتمّت بمقاصد العبادات: كتاب مقاصد العبادات في الصلاة والصيام والحجّ للعزّ بن عبدالسلام، والكتاب عبارة عن رسائل ثلاث قام بجمعها وتحقيقها عبدالرحيم أحمد قميحة.

وكذلك معرفة المقصد من أحكام العائلة ومقاصد التصرّفات الماليّة ومقاصد المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان، ومقاصد التبرّعات ومقاصد القضاء والشهادة والمقصد من العقوبات، وغيرها من المعاني التي قصد الشارع مراعاتها في مجال تشريعي معيّن.

ويعتبر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور أبرز من اعتنى بهذا النوع من المقاصد وذلك في القسم الثالث من كتابه مقاصد الشريعة.

* **ومنها المقاصد العامّة**: وهي الكليّات الخمس التي اجتمعت عليها جميع الأدلّة أو أغلبها، وعلمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلّة لا تنحصر في باب واحد، مثل حفظ النفس التي نجد النهي عن قتلها وجعل قتلها سبباً للقصاص ومتوعّداً عليه ومقروناً بالشرك، ووجوب سدّ الرمق على الخائف على نفسه ولو بأكل الميتة، ونحو ذلك.

وقد درج الأصوليون على حصر هذه الكلّيات في خمسة مقاصد، وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وقد رأى بعض العلماء المعاصرين ضرورة مراجعة هذا الحصر ودعوا إلى زيادات على هذه الأصول الخمسة كالشيخ محمد الغزالي رحمه الله والدكتور يوسف القرضاوي وغيرهما.

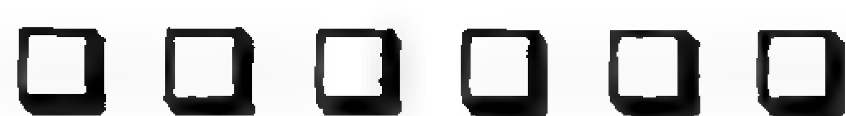
وهذه المقاصد العامّة أكثر عموميّة من سابقتها، أي من المقاصد الخاصّة التي تتعلّق بباب أو مجال تشريعي معيّن.

وهي في الآن نفسه مقاصد شرطيّة هدفها تحقيق مقاصد أخرى أعلى منها تنظيراً، وأكثر منها تجريداً.

* **ومنها المقاصد العالية** ـ كما سمّاها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ـ، ففي معرض حديثه عن الأوصاف المشتركة في الأحكام المتماثلة، قال: فإن كانت تلك الأوصاف فرعيّة قريبة سمّيناها عللاً مثل الإسكار، وإن كانت كلّيات سمّيناها مقاصد قريبة مثل حفظ العقل، وإن كانت كلّيات عالية سمّيناها مقاصد عالية[١].

أو هي غاية التشريع العامّة ـ حسب تعبيره وتعبير الأستاذ علّال الفاسي ـ، مثل العدل والمساواة والحريّة ونحوها، فالعدالة من صميم مقاصد الشريعة[٢]، والمساواة في التشريع أصل لا يتخلّف إلاّ عند وجود مانع[٣]، واستواء أفراد الأمّة في تصرّفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة وذلك هو المراد بالحريّة[٤]، وكذلك: عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلّفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع[٥].

وأشار ابن رشد في آخر كتابه «بداية المجتهد» إلى بعض المقاصد العالية للشريعة الإسلاميّة، حين قال: إنّ السنن المشروعة العمليّة المقصود منها هو الفضائل النفسانيّة، وذكر منها الشكر والعفّة والعدل والسخاء[٦].



(١) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ١١٣.
(٢) الفاسي، علّال: مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارمها ص ٥٣.
(٣) ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة ١٠١.
(٤) المصدر السابق ص ١٣٩.
(٥) علال الفاسي: مقاصد الشريعة ومكارمها ٤٥ ـ ٤٦.
(٦) ابن رشد: بداية المجتهد ٢/٤٧٥ ـ ٤٧٦.

المحاضرة الثانية:
المقاصد والألفاظ ذات الصلة

توطئة:

استخدم متقدّمو الأصوليين لفظ المقاصد في تعبيرات مختلفة بينها وبين المقاصد وجه من الاتّفاق في المعنى مثل الحكمة والمصلحة والأسرار والمعاني وغيرها من التعبيرات، فاستعملها البزدوي وعبدالعزيز البخاري بما يرادف المعنى، وعبّر عنها القاضي عبدالوهاب وابن العربي والإمام المازري والغزالي والشاطبي وابن قيم الجوزية بما يوافق المصلحة، واستخدمها القرافي بمعنى جلب المصالح ودرء المفاسد، وعبّر عنها ابن رشد والقاضي عياض والرازي والبيضاوي والآمدي والونشريسي بالحكمة، فالتفريق بين عبارات المقصد والحِكمة والعلة والمصلحة وغيرها من الألفاظ القريبة منها، هو منهج المتأخّرين من الأصوليين، أمّا المتقدّمون منهم فقد كانوا يستخدمون تلك العبارات، ويرون أنّها واردة على معنى واحد.

ومن الشواهد على ذلك، ما ذكره عبدالعزيز البخاري في شرحه لأصول البزدوي حين تحدّث عن معرفة النصوص بمعانيها، قال: والمراد بالمعاني: المعاني اللغويّة والمعاني الشرعيّة التي تسمّى عللاً، وكان السلف لا يستعملون لفظ العلّة وإنّما يستعملون لفظ المعنى[١].

---

(١) البخاري، عبدالعزيز: كشف الأسرار ١/١٢.

بيان لوجوه من الفروق الدقيقة بين مصطلح المقاصد وأهمّ الألفاظ ذات الصلة:

١ ـ المعنى:

مصطلح المعنى من الألفاظ التي كثيرًا ما يعبر بها عن المقاصد، والظاهر أن التعبير بالمعنى والمعاني كان هو الاستعمال الغالب عند المتقدمين، ثم حلت إلى جانبه ألفاظ أخرى مثل: العلة والحكمة والمقصود.

وحمل مصطلح المعاني على المقاصد نجده بكثرة عند الشاطبي في ثنايا كتابه الموافقات، من ذلك قوله: «الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى، هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها»(١).

وقال ابن قيم الجوزيّة: «ليس في الشريعة حكم واحد إلاّ وله معنى وحكمة يعقله من يعقله ويخفى على من خفي عليه»(٢).

كما نجده قبل ذلك عند الجويني وخاصة في كتاب الاستدلال من البرهان، وعند تلميذه الغزالي، كما في قوله: «وعلى الجملة: المفهوم من الصحابة اتباع المعاني، والاقتصار في درك المعاني على الرأي الغالب دون اشتراط درك اليقين»(٣).

وذكر العلامة محمد الطاهر بن عاشور أنّ المقاصد: هي المعاني والحِكم.

٢ ـ الحكمة:

هناك تطابق في اصطلاح الفقهاء بين مقصود الحكم وحِكمته حيث نجدهم يستخدمون لفظ الحكمة مرادفًا ـ تمامًا ـ لقصد الشارع أو مقصوده،

(١) الموافقات ٢/٣٨٥.
(٢) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ٢/٨٦.
(٣) شفاء الغليل ص ١٩٥.

وإن كانوا يعبّرون في استخداماتهم بلفظ الحكمة أكثر مما يستعملون لفظ المقصد، ومن أمثلة ذلك ما قاله ابن فرحون في معرض تحديده لمقاصد القضاء: «وأما حكمته: فرفع التهارج ورد التواثب وقمع المظالم ونصر المظلوم وقطع الخصومات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[١].

وذكر ابن قيم الجوزية أنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها ورحمة كلّها ومصالح كلّها وحكمة كلّها[٢].

وقال الونشريسي: الحكمة في اصطلاح المتشرّعين هي المقصود من إثبات الحكم أو نفيه وذلك كالمشقّة ـ أي رفع المشقّة ـ التي شرّع القصر والإفطار لأجلها[٣].

فمراده أن رفع المشقة عن المسافر هو مقصود الحكم وحكمته، وقد نبه على هذا شمس الدين الفناري الحنفي فقال: «أما ما يقال في رخص السفر: إن السبب السفر، والحكمة المشقة وأمثاله فكلام مجازي، والمراد أنّ الحكمة الباعثة دفع مشقة السفر»[٤].

هذا، وقد تتبع الدكتور عبدالحكيم السعدي، استعمالات لفظ الحكمة عند الأصوليين فوجدها تطلق على معنيَيْن اثنيْن:

فالجمهور يطلقها على ما يترتّب على التشريع من جلب مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها، وبعض الأصوليين يرى أنها: الأمر المناسب، وعليه فإنّ المصلحة أو المفسدة أنفسهما يطلق عليهما هذا اللفظ عندهم[٥].

---

(١) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام ١/ ٨.
(٢) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقّعين ٣/٣.
(٣) الونشريسي: المعيار المعرب ١/٣٤٩.
(٤) فصول البدايع في أصول الشرائع ٢/ ٣٧١.
(٥) انظر: حاشية البناني ٢/٢٣٦، الشنقيطي: نشر البنود ١/١٣٣، زكريا الأنصاري: غاية الوصول شرح لبّ الأصول ص ١١٤، مصطفى شلبي: تعليل الأحكام ص ١٣٦، السعدي، عبدالحكيم: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ص ١٠٥.

مثال ذلك: قولنا: في تشريع قصر الصلاة على المسافر دفع للمشقّة عن المسافر، فعلى ما ذهب إليه الجمهور يكون دفع المشقّة هو الحكمة، لأنّه هو المترتّب على التشريع، وعلى ما ذهب إليه البعض الآخر: تكون المشقّة نفسها هي الحكمة، لأنّها هي المصلحة المناسبة لتشريع الحكم.

وقولنا: في تحريم الزنا دفع لاختلاط الأنساب، فعلى ما ذهب إليه الجمهور يكون دفع الاختلاط هو الحكمة، لأنّه هو المترتّب على التشريع، وعلى ما ذهب إليه البعض الآخر: يكون اختلاط الأنساب نفسه هو الحكمة، لأنّه هو المصلحة المناسبة لتشريع الحكم.

٣ ـ العلّة:

عرّف الشاطبي العلة، فقال: «وأما العلة فالمراد بها الحِكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سببًا للإباحة، فعلى الجملة: العلة هي المصلحة نفسها، أو المفسدة لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة»[١].

وعلى هذا المعنى الذي ذهب إليه الشاطبي في مفهوم العلة تكون العلة مرادفة تماماً للحكمة التي هي مقصود الشارع، وهذا الاستخدام الذي اعتمده الشاطبي من تفسير العلة بالمصلحة والمفسدة المقصودة بالحكم هو الاستعمال الأصلي والحقيقي لمصطلح العلة.

وهو اللائق بأهل المقاصد ـ كما قال الريسوني ـ لأن البحث في المقاصد هو بحث في العلل الحقيقية، التي هي مقاصد الأحكام، بغض النظر عن كونها ظاهرة أو خفية، منضبطة أو متفلتة عن الانضباط، وأما الظهور والانضباط، فيحتاج إليهما عند إجراء الأقيسة الجزئية وعند تقديم الأحكام لعموم المكلفين.

---

(١) الموافقات ٢٦٥/١.

وعلى أساس هذا المعنى الأصلي لمصطلح العلة، تفرّع مصطلح التعليل بمعناه العام، وهو تعليل أحكام الشريعة بجلب المصالح ودرء المفاسد.

غير أنّ مصطلح العلّة غلب استعماله عند الأصوليين على: الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع مناطاً لثبوت الحكم، حيث ربط الشارع به الحكم وجوداً وعدماً، بناءً على أنّه مظنّة لتحقيق المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم.

فهذا الوصف الظاهر المنضبط، يطلق عليه الأصوليون مصطلح: العلة، في حين أنّ العلة الحقيقية هي مقصود الحكم وحِكمته من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، أو هما معًا، والشارع الحكيم إنّما ربط الأحكام بأوصاف ظاهرة منضبطة تجنباً للفوضى في التشريع ودفعاً للتخبّط في الأحكام، لأنّ الحكمة تتفاوت درجاتها في الوضوح والانضباط، وقد تخفى فلا تكون معلومة للعباد أصلاً، فضلاً على أنها مختلفة باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال، مع أنّها في حقيقة الأمر هي مناط الحكم ومقصوده، ولكنّها ترتبط غالبًا بذلك الوصف الظاهر المنضبط، الذي يسهل الإحالة عليه في التعرف على أحكام الشارع، فتكون تلك الأوصاف الظاهرة المنضبطة في العادة متلازمة مع جلب المصالح أو دفع المفاسد التي هي العلة الحقيقية لتشريع الحكم، أي مظنّة لها ولذلك قال ﷻ: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، فعلّق الحكم على المرض والسفر الذي هو مظنّة المشقّة، ولم يعلّقه على المشقّة نفسها، لأنّ المشقّة ـ كما قال الشاطبي ـ «تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط فنصب الشارع المظنة في موضع الحكمة ضبطاً للقوانين الشرعية الحقيقية»[1].

ومن أمثلة ذلك: تشريع قصر الصلاة الرباعية والفطر في رمضان للمسافر، أنيط بالسفر الذي هو الوصف الظاهر المنضبط، والذي هو مظنّة المشقّة، فهو العلّة.

(١) الموافقات ١/٢٥٤.

وأمّا المشقّة ودفعها: فهي المصلحة التي قصدها الشارع ورتّب الحكم عليها، وهي الحكمة التي هي في حقيقة الأمر مناط الحكم ومقصوده، ولكنّ الشارع الحكيم أحال الناس على السفر وردّهم إليهم باعتباره وصفا ظاهراً منضبطاً، فبناءً عليه يقع الترخيص، فرخّص في القصر والفطر بمجرّد السفر المبيح لذلك، ولم يعلّق الترخيص بالمشقّة، دفعاً للتخبّط في الأحكام، وتجنّباً للفوضى في التشريع، لأنّ الشأن في المشقّة الخفاء وعدم الانضباط، ويدلّ على ذلك أنّه لم يرخّص الفطر في الحضر وإن اشتمل على مشقّة كما هو الشأن في بعض أصحاب الأعمال الشاقة في بلدهم، مع أنّهم قد يجدون من المشقّة ما لا يجده المسافر في الطائرة مثلاً، وما قيل في السفر يقال في أسباب التخفيف الأخرى مثل المرض والإكراه وغيرهما.

ومثاله كذلك: أنّ الشارع قد أجاز للشريك الشفعة في مال شريكه، وأناط الحكم بالشركة التي هي الوصف الظاهر المنضبط، فهي علّة الحكم.

وأمّا الضرر ودفعه عن الشريك القديم من الشريك الجديد: فهو وصف غير منضبط، وهو الذي قصده الشارع في التشريع ورتّب الحكم عليه، وهي الحكمة التي هي في حقيقة الأمر مناط الحكم ومقصوده والعلّة الحقيقية للحكم، ولكنّ الشارع أحال على الشركة باعتبارها وصفاً ظاهراً منضبطاً، وجعل ما يترتّب على الفعل من نفع أو ضرر حكمة.

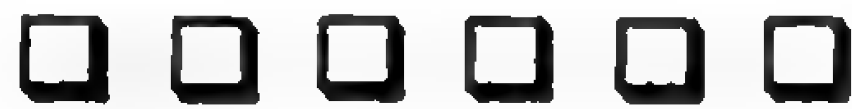
٤ ـ الأسرار:

يستعمل لفظ الأسرار للتعبير عن مضامين متقاربة ومتداخلة مع ألفاظ الحكمة والمقصد والمعنى والعلّة، حيث يعبّر عن الأسرار بالحِكم الجزئية والعلل المقصودة من الشارع في تشريع كلّ حكم من الأحكام الفرعيّة، فنقول: إنّ السرّ في تشريع هذا الحكم كذا، ونطلق على مجموع تلك المقاصد الفرعيّة العلل الجزئية: أسرار التشريع.

ومن بين الكتابات التي نجد فيها عناية خاصّة ببيان أسرار التشريع: كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، وكتاب حجّة الله البالغة

لوليّ الله الدهلوي، وكتاب إعلام الموقّعين لابن قيّم الجوزيّة، وقد قام الأستاذ مساعد بن عبدالله السلمان باستخلاص ما في هذا الكتاب النفيس من أسرار التشريع وعلل الأحكام فجمعها ورتّبها بحسب الأبواب الفقهيّة في أربعة عشر كتاباً اشتملت على مائة وأحد عشر موضوعاً من حِكم التشريع، تحت عنوان: أسرار الشريعة من أعلام الموقّعين لابن قيم الجوزية.

كما قام الأستاذ إسماعيل الحسني في كتابه نظريّة المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور بتتبّع مؤلّفات الشيخ ابن عاشور وأعمل جهده فيها باستخراج ما نصّ عليه من أسرار التشريع وعلل الأحكام، متوسّلاً في عرضه بتقسيم عمله إلى مباحث فقهيّة شملت أبواب العبادات والأطعمة والذبائح وأحكام العائلة والمعاملات الماليّة والبدنيّة، فاستخرج أكثر من ستّين مسألة بما يناسبها من سرّ التشريع وعمق المأخذ وعلّة الحكم.



المحاضرة الثالثة:
أهميّة النظر المقاصدي في الاجتهاد

توطئة:

يقوم النظر الاجتهادي على ركنيْن أساسيْن:

* **أحدهما**: أصول الفقه وما يتعلّق به من قواعد لضبط طرق استعمال العرب في مناحي خطابها وما تنساق إليه أفهامها في كلامها، وكلّ ما تمسّ إليه حاجة استخراج الأحكام بطريق مباشر ممّا قرّره أئمّة اللغة، ممّا له علاقة بالقرآن والسنّة، ثمّ ما يتعلّق بالإجماع والقياس والاجتهاد والترجيح.

* **ثانيهما**: مقاصد الشريعة التي لم توضع الأحكام إلاّ لتحقيقها وتحرّي بسطها واستقصاء تفاريعها واستثمارها من استقراء موارد الشريعة فيها بمعرفة سرّ التشريع[1].

وهذا الركن الثاني ـ كما قال الشيخ عبدالله درّاز في مقدّمته للموافقات ـ: قد أغفله الأصليون إغفالاً حين لم يتكلّموا على مقاصد الشارع اللّهمّ إلاّ إشارة وردت في باب القياس عند تقسيم العلّة بحسب مقاصد الشرع إلى ثلاثة أقسام: ضروريات وحاجيات وتحسينيات، ثمّ بحسب الإفضاء إليها، مع أنّ هذا كان أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء

(١) الموافقات: مقدّمة الشارح ٦/١.

والتدوين من كثير من المسائل التي جلبت إلى أصول الفقه من علوم أخرى، وأنّ علم المقاصد قد وقف منذ القرن الخامس عند حدود ما تكوّن منه في مباحث أصول الفقه، وما تجدّد في الكتب بعد ذلك دائر بين تلخيص وشرح ووضع له في قوالب مختلفة، حتّى هيّأ الله تعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص.

النظر المقاصدي لا يقلّ أهميّة عن النظر الاجتهادي المجرّد:

إنّ احتياج المجتهد إلى تعرّف مقاصد الشارع من تشريع الأحكام بحثاً وإدراكاً، وكشفاً وتحقيقاً، وإثباتاً وإنتاجاً، لا يقلّ شأناً وأهميّةً عن احتياجه لعلم أصول الفقه، لأنّ إدراك المقاصد أهمّ ما يستعان به على فهم النصوص وتطبيقها على الوقائع، إذ المقاصد ـ كما قال الشاطبي ـ: أرواح الأعمال[(١)].

فالفقه في الشريعة ليس فقط تعقّلاً لأدلّتها تفهّماً واستنباطاً، بل يشمل حرصاً دؤوباً على تطبيقها وتبصّراً واعياً بمآلات تنفيذها[(٢)].

وقد عبّر الشاطبي في كتابه الموافقات عن التكامل بين هذين البعدين حين قال: لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع[(٣)]، وحين جعل النوع الثاني من المقاصد: في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام[(٤)].

واعتبر أنّ مثل من يعتني بمباحث أصول الفقه ويغضّ الطرف عن متعلّقات مقاصد الشريعة كمثل من يريد أن يعلّمك صنعة النساجة فيعرض عليك بعض أجزاء آلة النسيج محلولة مبعثرة الأجزاء ولا تخفى ضؤولة تلك الفائدة[(٥)].

---

(١) الشاطبي: الموافقات ٢/٣٤٤.

(٢) الحسني، إسماعيل: نظرية المقاصد عند ابن عاشور ص ٣٦٩.

(٣) الموافقات ٤/٣٢٤.

(٤) الموافقات ٢/٦٤.

(٥) درّاز: مقدّمة شرح الموافقات ١/١٠.

وصرّح بأنّ درجة الاجتهاد إنّما تحصل لمن اتّصف بوصفيْن: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكّن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها[١].

وخلال شرحه لهذيْن الوصفيْن أظهر الشاطبي أنّ الشرط الثاني كالخادم للشرط الأوّل لأنّه يتعلّق بمجموعة من المعارف التي يحتاج إليها في فهم مقاصد الشريعة.

فالمجتهد في اقتباسه الحكم من أصوله بحاجة إلى فهم النصّ وإدراك معناه ومعرفة مدلوله ومغزاه والإحاطة بطرق دلالته على المعاني والأحكام عبر فقه النصّ وإدراك مرماه.

وأكّد الإمام الشاطبي على هذا المعنى حين صرّح بأنّ «من لم يعرف مقاصد القرآن والسنّة لم يحلّ له أن يتكلّم فيهما، إذ لا يصحّ له نظر حتّى يكون عالما بهما، فإنّه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة»[٢].

وفي هذا يقول ابن قيم الجوزية: الواجب فيما علّق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يُتجاوز بألفاظها معانيها ولا يُقصر بها، ويُعطى اللفظ حقّه والمعنى حقّه[٣].

وقد ذهب الشاطبي في هذه المسألة مذهباً جريئاً حين صرّح بأنّ الاجتهاد إن تعلّق بالاستنباط من النصوص فلا بدّ من اشتراط العلم بالعربيّة، وإن تعلّق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجرّدة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربيّة، وإنّما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملةً وتفصيلاً خاصّة، معللاً رأيه ذلك بأنّ العقلاء مشتركون في فهم المعاني المجرّدة، فلا يختصّ بذلك لسان دون غيره، فإذًا من فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام وبلغ

---

(١) الموافقات ٤/١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٣/٣١.

(٣) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ١/٢٢٥.

فيها رتبة العلم بها ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي، فلا فرق بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي[1].

ورأى أنّ زلّة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار المقاصد[2].

وعلى هذا، فمراعاة غايات الشارع ومقاصده العامّة والخاصّة أمر متعيّن قبل المسارعة إلى إصدار الحكم، وبناءً على ما تقدّم وجب أن يكون الاجتهاد قائماً على اعتبار المقاصد:

* بما هي غاية الحكم في عمليّة الاجتهاد: بحيث تكون هناك مواءمة كاملة بين النظر في الأدلّة التفصيليّة من ناحية، ومراعاة غايات الشارع ومقاصده من ناحية أخرى.

* وبما هي موجّهة لعمليّة الاجتهاد وضابطة له: بحيث تكون القواعد الأصوليّة مستجيبة أثناء عمليّة الاجتهاد لتوجّهات الشارع ومقاصده.

وبهذا يتّسع النظر الاجتهادي لينتقل من دائرة إدراك واستنباط الأحكام، إلى دائرة إدراك العلاقات بين المعاني والأحكام واكتشاف ما تنطوي عليه تلك المعاني والأحكام من مقاصد راجعة إلى تحقيق مصلحة الخلق في الدارين، ثمّ هو لا يتوقّف عند مهمّة الكشف عن أسرار الشريعة وحِكمها بل يتجاوز ذلك إلى دور المنتج للأحكام.

وهذه المؤاءمة بين الأصول النظرية من ناحية ومقاصد التشريع من ناحية أخرى تجعل الاجتهاد متين الصلة بروح التشريع الإسلامي وفلسفته العامّة، لما لهذا النوع من الاجتهاد المبني على المصالح من دور بالغ الأثر، ذلك أنّ الحكم المراد استخراجه إنّما هو ثمرة الاجتهاد، وهذه الثمرة إنّما هي ذات موضوع يتعلّق بمصالح الخلق، فإذا لم تحقّق الثمرة مقصود الشارع من تشريع الأحكام حين تطبيقها، لم نصل إلى النتيجة المرجوّة من التشريع كلّه بداهة.

---

(١) الشاطبي: الموافقات ١٦٢/٤ ـ ١٦٣.
(٢) الموافقات ١٧٠/٤.

وإذا كانت مراعاة مصالح الخلق بهذه الأهميّة فإنّ الاعتماد على مقاصد الشريعة أضحى أمراً لا مناص منه شأنه شأن الاستنباط النظري المجرّد، إن لم نقلْ إنّ الأوّل أعظم أهميّةً وأكثر خطراً لتحقيق العدل والمصلحة في التطبيق، والعبرة في تطبيق الأحكام إنّما هو بمآلاته ونتائجه الواقعيّة.

حضور النظر المقاصدي عند الصحابة:

نشير في هذا المقام إلى أنّ هذا النظر المقاصدي كان حاضراً عند الصحابة، حتّى قال ابن رشد الحفيد: لا ننكر أنّ الصحابة كانوا يستعملون قوّتها، وأنت تتبيّن ذلك من فتاواهم ﷺ، بل كثير من المعاني الكليّة الموضوعة في هذه الصناعة إنّما صحّحت بالاستقراء من فتاواهم مسألة مسألة(١).

وذكر ابن قيم الجوزيّة أنّ الصحابة كانوا أفهم الأمّة لمراد نبيّها وأتبع له، وأنّهم كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده(٢).

وعماد القول فيهم ما قاله الجويني في البرهان: والذي تحقّق لنا من مسلكهم النظر إلى المصالح والمراشد والاستحثاث على اعتبار محاسن الشريعة(٣).

دعوة العلماء إلى استحضار المقاصد واستخدامها في الاجتهاد:

ولذلك لم يغفل ثلّة من العلماء التأكيد على أهميّة استحضار المقاصد واستخدامها في الاجتهاد، فاعتبر الإمام الجويني أنّ من جهل بعض القضايا الضرورية في أصول الفقه فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة وقضايا مقاصد المخاطبين فيما يؤمرون به وينهون عنه(٤)، ونفى البصيرة في

(١) ابن رشد: الضروري في أصول الفقه ص ٣٦.
(٢) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ٢١٩/١.
(٣) الجويني: البرهان ٣٦/٢.
(٤) المصدر السابق ١٥٩/٢.

الاجتهاد أصلاً عمّن لم يهتد إلى مواضع المقاصد في الأحكام، فقال: ومن لم يتفطّن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة[١].

ورأى الغزالي ـ وتبعه ابن قدامة في ذلك ـ أنّ من شروط المجتهد أن تكون له معرفة لغويّة بالقدر الذي يتعلّق بالكتاب والسنّة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه[٢].

واعتبر ابن العربي أنّ الاجتهاد يكون بحسب الأدلّة والمصالح[٣]، وأنّ مقاصد الألفاظ أصل يرجع إليه[٤]، وأنّ الألفاظ تحمل على المقاصد[٥].

كما اعتبر الإمام الباجي أنّ أوفق أنواع الاجتهاد ما كان مبنيًّا على العلم بالمصالح، فقال: وإلى كل بلد أعلم بوجوه مصالحه الخاصة فلذلك كان الاجتهاد فيه إليه[٦].

وصرّح القاضي عياض ـ في معرض حديثه عن جمع الإمام مالك لدرجات الاجتهاد ـ بأنّ من دواعي الترجيح: الالتفات إلى قواعد الشريعة ومجامعها وفهم الحكمة المقصودة بها من شارعها[٧].

ورأى ابن تيمية الذي أفاض في بيان تعليل الأحكام وإبراز مقاصدها الشرعيّة أنّ: الفقه في الدين هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها[٨].

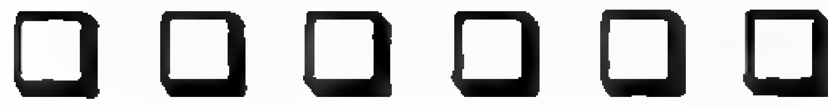
واشترط السبكي في المجتهد شروطاً منها: أن يكون له من الممارسة

---

(١) الجويني: البرهان ١/١٤٥.
(٢) الغزالي: المستصفى ٢/٣٥٢، ابن قدامة: روضة الناظر ص ٣٢٠.
(٣) ابن العربي: أحكام القرآن ١/٣٤٧.
(٤) أحكام القرآن ١/٣٣٨.
(٥) أحكام القرآن ٢/٦٢٦.
(٦) الباجي: المنتقى ٢/١٥٥.
(٧) عياض: ترتيب المدارك ١/٩٦.
(٨) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١١/٣٥٤.

والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوّة يفهم منها مراد الشرع من ذلك، وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحلّ وإن لم يصرّح به[١].

واعتبر علاّل الفاسي أنّ المقاصد هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقّف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي[٢].



(١) السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج ١/٨ ـ ٩.
(٢) الفاسي، علاّل: مقاصد الشريعة ومكارمها ص ٥٥.

المحاضرة الرابعة:
ثنائية اللفظ والمعنى حين النظر في النصوص

إنّ فهم النصّ وإدراك معانيه والوقوف على الحكمة من تشريعه ومقصده يتطلّب ضرورة الجمع بين مقتضيات ظاهره ومتطلّبات معناه.

وقد اهتمّ نظّار العلماء قديماً وحديثاً بتحديد معالم هذا التكامل الذي يحكم العلاقة بين الظاهر والباطن، فأشار الإمام الشاطبي إلى هذا المعنى من الجمع بين الظاهر والباطن حين النظر في النصوص في مواضع عديدة من كتابه الموافقات، فأكّد من ناحية على ضرورة مراعاة خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال والتنبيه على مقاصدهم وأنحاء تصرّفاتهم في الألفاظ والمعاني.

ففي المقدّمة الرابعة من مقدّمات الكتاب حقّق في معنى أنّ القرآن عربي على أنّه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي بحيث إذا حُقّق هذا التحقيق سُلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعها في أنواع مخاطباتها الخاصّة.

وعاب على الكثيرين ممّن يأخذون أدلّة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها لا بحسب ما يُفهم من طريق الوضع، ورأى أنّ في ذلك خروجاً عن مقصود الشارع(١).

وذكر في المسألة الأولى من النوع الثاني من المقاصد ـ وهو النوع

(١) الشاطبي: الموافقات ٤٤/١.

المتعلّق بقصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام ـ أنّه لمّا كان القرآن قد نزل بلسان العرب على الجملة فإنّ طلب فهمه إنّما يكون من هذا الطريق خاصّة، وأنّ من أراد تفهّمه فمن جهة لسان العرب يُفهم، وأنّه لا سبيل إلى تطلّب فهمه من غير هذه الجهة، وأنّ من أراد النظر في مقاصد الشريعة ينبغي أن ينظر إليها باعتبار لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصّة وأساليب معانيها، ذلك أنّ العرب فيما فُطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاصّ في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكلّ ذلك يُعرف من أوّل الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلّم بالكلام ينبىء أوّله عن آخره أو آخره عن أوّله، وتتكلّم بالشيء يُعرف بالمعنى كما يُعرف بالإشارة، وتسمّي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد[١].

فلسان العرب ـ كما قال في موضع آخر من كتابه ـ هو المترجم عن مقاصد الشارع[٢]، ومن هذا المنطلق أكّد في المسألة الثانية من كتاب الاجتهاد على أنّ الشريعة لا يفهمها حقّ الفهم إلاّ من فهم اللغة العربيّة حقّ الفهم[٣].

ثمّ نبّه من ناحية أخرى في المسألة الرابعة على خطورة الاقتصار على الفهم الظاهري حين النظر في النصوص، وأكّد على لزوم الاعتناء بفهم معنى الخطاب بحيث يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم بناءً على أنّ العرب إنّما كانت عنايتها بالمعاني، وإنّما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربيّة، فاللفظ إنّما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود . . .، فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب لأنّه المقصود والمراد وعليه ينبني الخطاب ابتداءً، وكثيراً ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنّة فتلتمس

---

(١) المصدر السابق ٢/٦٤ ـ ٦٦.

(٢) نفس المصدر ٤/٣٢٤.

(٣) نفس المصدر ٤/١١٥.

غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي فتَستَبهم على الملتمِس وتَستَعجم على من لم يفهم مقاصد العرب فيكون عمله في غير مَعمَل ومشيه على غير طريق[١].

وخصّص في نهاية القسم الثاني من كتاب المقاصد ـ وهو القسم المتعلّق بمقاصد المكلّف ـ فصلاً تطرّق فيه إلى بيان كيفيّة معرفة ما هو مقصود للشارع ممّا ليس بمقصود له، فخطّأ وجهة الذين يحصرون مظانّ العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص ولا يعوّلون على المعاني والحِكم والأسرار والمصالح المؤخوذة عن طريق الاستقراء ما لم تدلّ عليها الألفاظ بوضعها اللغوي، كما خطّأ وجهة الذين لا يعتبرون الظواهر والنصوص إلاّ باعتبار المعاني النظريّة بحيث إذا خالف النصّ المعنى النظري اطّرح وقدّم المعنى النظري، بناءً على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق حتّى تكون الألفاظ الشرعيّة تابعة للمعاني النظريّة، ورأى أنّ المنهج الوسطي هو المنهج الذي يقوم على اعتبار الأمرين جميعاً على وجه لا يخلّ فيه المعنى بالنصّ، ولا بالعكس، لتجري أحكام الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وصرّح بأنّ هذا المنهج الوسطي هو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين، وأنّ عليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع[٢].

وعبّر ابن تيميّة عن هذه النظرة التكامليّة في الجمع بين الظاهر والمعنى حين النظر في النصوص، فقال: المقصود من الألفاظ دلالتها على مراد الناطقين بها، فنحن نحتاج إلى معرفة كلام الشارع لأنّ معرفة لغته وعرفه وعادته تدلّ على معرفة مراده، وكذلك في خطاب كلّ أمّة وكلّ قوم فإذا تخاطبوا بينهم في البيع والإجارة أو الوقف أو الوصيّة أو النذر أو غير ذلك بكلام، رجع إلى معرفة مرادهم وإلى ما يدلّ على مرادهم من عادتهم في الخطاب وما يقترن بذلك من الأسباب[٣]، وذكر أنّ معرفة اللغة العربيّة التي

(١) الشاطبي: الموافقات ٨٧/٢ ـ ٨٨.
(٢) المصدر السابق ٣٩١/٢ ـ ٣٩٣.
(٣) ابن تيميّة: مجموع الفتاوى ٤٧/٣١ ـ ٤٨.

خوطبنا بها ممّا يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه[١].

وفقه مراد الله ورسوله بلا شكّ هو إدراك المعاني التي دلّت عليها ألفاظهما والمقاصد التي أرشد إليها تشريعهما وإدراك الحكمة التي تنطوي عليها تعاليمهما، وتتبّع مرامي الأحكام وغاياتها وتلمّس أهدافها ومعانيها للالتزام بمقتضياتها والسير على خطاها، دون الوقوع في أسر الألفاظ كلّما ظهر ما وراءها من حِكمة ومقصد

ولذلك اعتبر ابن تيميّة أنّ أحقّ الناس بالحقّ من علّق الأحكام بالمعاني التي علّقها بها الشارع[٢].

ونبّه تلميذه ابن قيم الجوزيّة على الفرق بين الفهمين حين جعل فهم الظاهر قدراً مشتركاً بين سائر من يعرف لغة العرب لتعلّقه بموضوع اللفظ وعمومه وخصوصه وإطلاقه وتقييده ونحو ذلك من القواعد والضوابط المستمدّة من طبيعة اللسان العربي وأساليبه البيانيّة وطرق الدلالة فيها على المعاني، بخلاف المعنى فلا يفهمه إلاّ أهل الاستنباط لما فيه من القدر الزائد على مجرّد فهم اللفظ ووضعه في أصل اللغة لتعلّقه بفهم لوازم المعنى ونظائره ومراد المتكلّم من كلامه ومعرفة حدود كلامه بحيث لا يُدخل فيه غير المراد ولا يُخرج منه شيء من المراد[٣].

وصرّح في موضع آخر من الكتاب بضرورة اعتبار النيّات والمقاصد في الألفاظ وأنّها لا تلزم بها أحكامها حتّى يكون المتكلّم بها قاصداً لها مريداً لموجباتها، كما أنّه لا بدّ أن يكون قاصداً للتكلّم باللفظ مريداً له، فلا بدّ من إرادتيْن: إرادة التكلّم باللفظ اختياراً، وإرادة موجبه ومقتضاه.

ونبّه على أنّ إرادة المعنى آكد من إرادة اللفظ لأنّ المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة، ولذلك فإنّ الذي أخطأ من شدّة الفرح وقال لمّا

---

(١) المصدر السابق ١١٦/٧.

(٢) نفس المصدر ٣٣١/٢٢.

(٣) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ٢٢٥/١.

وجد راحلته: «اللهمّ أنت عبدي وأنا ربّك»[١]، لم يكفّر بذلك وإن أتى بصريح الكفر لكونه لم يرده[٢].

ومن هذا القبيل ما ورد في شأن ركانة بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب حين طلّق امرأته البتّة، استحلفه الرسول ﷺ عمّا أراد بها، فقال: واحدة، فقال: **«هو ما أردت»**[٣].

وعلّق ابن قيم الجوزية على هذا الحكم بقوله: وأمّا حديث رُكانة لمّا طلّق امرأته البتّة وأحلفه النبيّ ﷺ أنه إنّما أراد واحدة، فمن أعظم الأدلّة على صحّة هذه القاعدة ـ العبرة في العقود القصد دون اللفظ المجرّد ـ وأنّ الاعتبار في العقود بنيّات أصحابها ومقاصدهم وإن خالفت ظواهر ألفاظهم، فإنّ لفظ البتّة يقتضي أنّها قد بانت منه وانقطع التواصل الذي كان بينهما بالنكاح وأنّه لم يبق له عليها رجعة، بل بانت منه البتّة كما يدلّ عليه لفظ البتّة لغةً وعرفاً، ومع هذا فردّها عليه وقبل قوله أنّها واحدة مع مخالفة الظواهر اعتماداً على قصده ونيّته، فلولا اعتبار القصود في العقود لما نفعه قصده الذي يخالف ظاهر لفظه مخالفة ظاهرة بيّنة[٤].

ولذلك حين غرّرت امرأة بزوجها في عهد عمر بن الخطاب وجعلته ينطق بلفظ الطلاق دون قصد منه أوجع عمر بن الخطاب رأسها وأمر زوجها أن يأخذ بيدها ويوجع رأسها، وردّها إليه، وعبّر ابن قيم الجوزيّة عن مدى إعجابه بهذا الفقه العمري فقال: وهذا هو الفقه الحيّ الذي يدخل على

---

(١) نصّ الحديث: **«لله أشدّ فرحاً بتوبة عبده حين يتوب إليه من أحدكم كان على راحلته بأرض فلاة فانفلتت منه وعليها طعامه وشرابه فأيس منها فأتى شجرة فاضطجع في ظلّها قد أيس من راحلته فبينا هو كذلك إذا هو بها قائمة عنده فأخذ بخطامها ثمّ قال من شدّة الفرح: اللهمّ أنت عبدي وأنا ربّك، أخطأ من شدّة الفرح»** (مسلم: الصحيح، كتاب التوبة، باب في الحظّ على التوبة والفرح بها).

(٢) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ٣/٦٢ ـ ٦٣.

(٣) أبو داود: السنن، كتاب الطلاق، باب في البتّة، ابن ماجة: السنن، كتاب الطلاق، باب طلاق البتّة.

(٤) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ٣/١٢٧.

القلوب بغير استئذان وإن تلفّظ بصريح الطلاق[١].

وحذّر من ناحية أخرى من تحميل الألفاظ أو المعاني ما لا تحتمل فينشأ عن ذلك إخلال بمعرفة المراد، وذكر بعض الأمثلة لذلك، منها: إخراج بعض الأشربة المسكرة عن شمول اسم الخمر لها تقصيراً به وهضماً لعمومه، وإخراج بعض أنواع الميسر عن شمول اسمه لها تقصيراً أيضاً به وهضماً لمعناه، أو تحميل لفظ: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾[٢]، على مسألة التحليل وجعل المحلّل له داخلا تحت اسم الزوج.

ثمّ قال: ولهذا كان معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله أصل العلم وقاعدته وأخيّته التي يُرجع إليها، فلا يُخرج شيئاً من معاني ألفاظه عنها ولا يُدخل فيها ما ليس منها بل يعطيها حقّها ويفهم المراد منها.

وأكّد على التكامل بين الفهميْن، حين قال: والمقصود أنّ الواجب فيما علّق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يُتجاوز بألفاظها معانيها ولا يُقصر بها، ويُعطى اللفظ حقّه والمعنى حقّه[٣].

ولذلك أكّد شيخه ابن تيميّة على أنّ العقود تصحّ بكلّ لفظ يدلّ على مقصودها من قول أو فعل، واعتبر ذلك من القواعد الجامعة في العقود، حيث قال: وهذه القاعدة الجامعة التي ذكرناها من أنّ العقود تصحّ بكلّ ما دلّ على مقصودها من قول أو فعل، هي التي تدلّ عليها أصول الشريعة[٤].

---

(١) والواقعة كما ذكرها ابن قيم بنصّها: أنّ امرأة قالت لزوجها: سمّني فسمّاها الطيّبة، فقالت: لا، فقال لها: ما تريدين أن أسمّيك؟ قالت: سمّني: خليّة طالق، فقال لها: فأنت خليّة طالق، فأتت عمر بن الخطاب، فقالت: إنّ زوجي طلّقني، فجاء زوجها فقصّ عليه القصّة، فأوجع عمر رأسها وقال لزوجها: خذ بيدها وأوجع رأسها، (ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ٦٢/٣ ـ ٦٣).

(٢) البقرة، ٢٣٠.

(٣) ابن قيم الجوزيّة: إعلام الموقعين ٢٢٠/١، ٢٢٥.

(٤) ابن تيميّة: مجموع الفتاوى ١٣/٢٩.

وتطرّق العلاّمة ابن عاشور إلى هذه المسألة في مناسبات عديدة من كتابه المقاصد، مبيّناً أنّه وإن كان التضلّع في معرفة خصائص الكلام العربي وعلى الإعجاز أثر في إصابة فهم مراد الله، فإنّ للتطلّع إلى مقاصد الشارع من الشريعة أقوى أثر في إصابة مراد الله.

واعتبر في فصل عقده بعنوان: **أدلّة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعيّة**، أنّ قصور بعض العلماء وتوحّلهم في خضخاض من الأغلاط سببه اقتصارهم في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ وتوجيه رأيهم إلى اللفظ مقتنعين به، فلا يزالون يقلّبونه ويحلّلونه ويأملون أن يستخرجوا لبّه، ويهملون بالمقابل ما يتطلّبه المقام من الاستعانة بما يحفّ بالكلام من القرائن ومقتضيات السياق ومقامات التشريع فيتّضح لهم بذلك ما يستنبط من العلل تبعاً لمعرفة الحِكم والمقاصد[1].

وأكّد في آخر القسم الأوّل من الكتاب على أنّ أحكام الشريعة كلّها مشتملة على حِكم، وعاب على كثير من الفقهاء الذين جعلوا من أصولهم التمسّك بظاهر لفظ الشارع أو بالوصف الوارد عند التشريع دون اعتبار المقصد، فلم يسلموا من الوقوع في الخطأ.

مثاله ما وقع لبعض الفقهاء من القول في آية القتل العمد الموجبة للقود، فقد نقل عن بعضهم أنّه أخذ بما روي عن رسول الله ﷺ: «**كلّ شيء خطأ إلاّ السيف**»[2]، قال ابن عاشور في تعليقه: وعندي أنّه أخذ بالصفة التي كانت الغالبة على آلات القتل في الزمن الذي ورد فيه حكم القود، وهي السيف، ثمّ ألحق بالسيف كلّ آلة محدّدة بطريق القياس في وصف الأصل، ثمّ ألحق الخنق المزهق للروح، والحرق بالنار، والذبح بالقصب بطريق القياس أيضاً، ووقف عند ذلك، فنفى القصاص في القتل برمي صخرة صمّاء من علوّ على جالس تحته، والقتل بضرب الرأس

(١) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) البيهقي: السنن الكبرى، كتاب الجنايات، باب عمد القتل بالسيف أو السكين أو ما يشق بحده.

بدبوس، والإغراق مكتوفاً، والتجويع أيّاماً متوالية، وما ذلك إلاّ لأنّه جعل أصله في هذا الحكم اللفظ أو الوصف دون المقصد.

واعتبر أنّ الذين اتّبعوا هذا المسلك يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة لأنّهم نفوا الاعتبار بالمعاني ووقفوا عند الظواهر ولم يجتازوها، وأنّهم يقعون بذلك في ورطة التوقّف عن إثبات الأحكام فيما لم يرد فيه عن الشارع حكم من حوادث الزمان، وهو موقف خطير يخشى على المتردّد فيه أن يكون نافياً عن شريعة الإسلام صلاحها لجميع العصور والأقطار[١].

وفي القسم الثاني من الكتاب، وتحت عنوان: **نوط الأحكام الشرعيّة بمعانٍ وأوصافٍ لا بأسماءٍ وأشكال**، حذّر من الإفراط في اعتبار الظاهر وعدم مراعاة المعاني، حيث قال: فإيّاك أن تتوهّم أنّ بعض الأحكام منوطة بأسماء الأشياء أو بأشكالها الصوريّة غير المستوفاة المعاني الشرعيّة فتقع في أخطاء في الفقه.

وحذّر من إغماض العينيْن عن تحقيق المعنى والوصف الذي لأجله شرّع الحكم، منبّهاً على أنّ الأسماء الشرعيّة إنّما تعتبر باعتبار مطابقتها للمعاني الملحوظة شرعاً في مسمّياتها عند وضع المصطلحات الشرعيّة، فإذا تغيّر المسمّى لم يكن لوجود الاسم اعتبار، ولا يؤثّر في تحليل الحرام ولا في تحريم الحلال، بحيث لا تكون التسمية مناط الأحكام ولكنّها تدلّ على مسمّى ذي أوصاف تكون هي مناط الأحكام.

وأكّد على أنّ حقّ الفقيه أن ينظر إلى الأسماء الموضوعة للمسمّى أصالة أيّام التشريع وإلى الأشكال المنظور إليها عند التشريع من حيث أنّهما طريق لتعرّف الحالة الملحوظة وقت التشريع لتهدينا إلى الوصف المرعي للشارع.

وساق لذلك أمثلة منها: قول بعض الفقهاء في صنف من الحيتان

---

(١) مقاصد الشريعة ص ٤٦ ـ ٤٧.

يسمّيه البعض خنزير البحر أنه يُحرم أكله لأنّه خنزير، ومثل ما أفتى به بعض الفقهاء بقتل المشعوذ باعتبار أنّهم يسمّونه سحاراً، دون أن يحققوا في معنى السحر الذي ناط الشارع به حكم القتل، فمن حقّ الفقيه إذا تكلّم على السحر أو سئل عنه أن يبيّن أو يستبين صفته وحقيقته، وأن لا يفتي بمجرّد ذكر اسم السحر، فيقول: يقتل الساحر ولا تقبل توبته، فإنّ ذلك عظيم.

وقرّر أنّ الأسماء الشرعيّة إنّما تعتبر باعتبار مطابقتها للمعاني الملحوظة شرعاً في مسمّياتها عند وضع المصطلحات الشرعيّة، وأنّه إذا تغيّر المسمّى لم يكن لوجود الاسم اعتبار، وقد أنذر النبيّ ﷺ إنذاراً بإنكار بناس من أمّته يشربون الخمر يسمّونها بغير اسمها، فكما كان تغيير الاسم غير مؤثّر في تحليل الحرام، كذلك لا يكون مؤثّراً في تحريم الحلال، وبعبارة أشمل لا تكون التسمية مناط الأحكام ولكنّها تدلّ على مسمّى ذي أوصاف، تلك الأوصاف هي مناط الأحكام، فالمنظور إليه هو الأوصاف خاصّة[(١)].

وفي هذا العمل ـ كما قال العلامة ابن عاشور ـ تتفاوت مراتب الفقهاء وترى جميعهم لم يستغنوا على استقصاء تصرّفات الرسول ﷺ، ولا على استنباط العلل، وكانوا في عصر التابعين وتابعيهم يشدّون الرحال إلى المدينة ليتبصّروا من آثار الرسول وأعماله وعمل الصحابة ومن صحبهم من التابعين، هنالك يتبيّن لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة في دلالات الألفاظ، وليتّضح لهم ما يستنبط من العلل تبعاً لمعرفة الحِكم والمقاصد، وفي هذا المقام ظهر تقصير الظاهرية والمحدّثين المقتصرين في التفقّه على الآثار[(٢)].

استقصاء تصرّفات الرسول ﷺ:

ومن هنا كان الناظر في مقاصد الشريعة بحاجة إلى تطلّع تعيين الصفة التي عنها صدر من رسول الله ﷺ قول أو فعل، وأوّل من اهتدى إلى النظر في هذا التمييز والتعيين والتفرقة بين أنواع تصرّفات النبيّ ﷺ ـ كما ذكر

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة ص ١١٠ ـ ١١٢.
(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ٢٤ ـ ٢٥.

العلامة ابن عاشور ـ هو الإمام القرافي في الفروق[١].

فقد أفرد لذلك مصنفاً خاصًا سمّاه: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام. وهذا الكتاب نوّه به القرافي نفسُه في غير موضع من كتابه الفروق، فقال مرّة: هو حسن في بابه[٢].

وقال أخرى: وهو كتاب نفيس[٣].

وفيه بيّن وجوه الفرق بين تصرّف الرسول بالفتيا، وتصرّفه بالتبليغ، وتصرّفه بالقضاء، وتصرّفه بالإمامة، وأظهر افتراق هذه الحقائق بخصائصها، وبيّن آثار هذه الحقائق في الشريعة من حيث أنّ ما فعله عليه السلام بطريق الإمامة كتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود وترتيب الجيوش، وقتال البغاة وتوزيع الإقطاعات في الأراضي والمعادن ونحو ذلك، فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلاّ بإذن إمام الوقت الحاضر، لأنّه عليه السلام إنّما فعله بطريق الإمامة، وما استبيح إلاّ بإذنه، فكان ذلك شرعاً مقرّراً لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[٤]، وما فعله عليه السلام بطريق الحكم كالتمليك بالشفعة وفسوخ الأنكحة والعقود والتطليق بالإعسار عند تعذّر الإنفاق والإيلاء والفيء، ونحو ذلك، فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلاّ بحكم الحاكم في الوقت الخاص اقتداءً به ﷺ، لأنّه عليه السلام لم يقرّر تلك الأمور إلاّ بالحكم، فتكون أمّته بعده عليه السلام كذلك، وأمّا تصرّفه عليه السلام بالفتيا أو الرسالة أو التبليغ، فذلك شرع يتقرّر على الخلائق إلى يوم الدين يتّبع كلّ حكم ممّا بلغه إلينا عن ربّه بسببه من غير اعتبار حكم حاكم ولا إذن إمام.

وبعد أن قرّر الفرق بين آثار تصرّفاته عليه السلام بالإمامة والقضاء والفتيا، بيّن أنّ تصرّفه عليه السلام ينقسم أربعة أقسام:

---

(١) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ٢٦.

(٢) الفروق ١/٣ ـ ٤.

(٣) الفروق ٤/٦ ـ ٧.

(٤) الأعراف، ١٥٨.

قسم اتّفق العلماء على أنّ تصرّفه بالإمامة كالإقطاع وإقامة الحدود وإرسال الجيوش ونحوها.

وقسم اتّفق العلماء على أنّه تصرّف بالقضاء كإلزام الديون، وتسليم السلع، ونقد الأثمان، وفسخ الأنكحة، ونحو ذلك.

وقسم اتّفق العلماء على أنّه تصرّف بالفتيا كإبلاغ الصلاة وإقامتها وإقامة المناسك ونحوها.

وقسم متردّد بين هذه الأقسام، اختلف العلماء فيه على أنحاء، وفيه مسائل بسطها[١].

وبحث هذا الموضوع كذلك في كتابه الفروق: في الفرق السادس والثلاثين بين قاعدة تصرّف الرسول بالقضاء وبين قاعدة تصرّفه بالفتوى وهي التبليغ، وبين قاعدة تصرّفه بالإمامة، وذكر: أنّ غالب تصرّفه ﷺ بالتبليغ لأنّ وصف الرسالة غالب عليه، ثمّ تقع تصرّفاته: منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعاً، ومنها ما يجمع الناس على أنّه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنّه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردّده بين رتبتيْن فصاعداً، فمنهم من يغلّب عليه رتبة، ومنهم من يغلّب عليه أخرى، ثمّ تصرّفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة، فكلّ ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عامًا على الثقليْن إلى يوم القيامة، فإن كان مأموراً به أقدم عليه كلّ أحد بنفسه، وكذلك المباح، وإن كان منهيًا عنه اجتنبه كلّ أحد بنفسه، وكلّ ما تصرّف فيه عليه السلام بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يُقدِم عليه إلاّ بإذن الإمام اقتداءً به عليه السلام، ولأنّ سبب تصرّفه فيه عليه السلام بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك، وما تصرّف فيه بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يُقدِم عليه إلاّ بحكم حاكم، لأنّ السبب الذي لأجله تصرّف فيه ﷺ بوصف القضاء يقتضي ذلك، وهذه هي الفروق بين هذه القواعد الثلاثة[٢].

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ٤٥ ـ ٥١.

(٢) الفروق ٢٠٥/١ ـ ٢٠٦.

ثمّ ذكر ما تتحقّق به الفروق الثلاثة في أربع مسائل، جعل من المسألة الأولى صورة للمواطن التي لا خفاء فيها، وجعل بقيّة المسائل في مواضع الخفاء والتردّد[١].

وبعد نصف قرن تقريباً من الزمن، يأتي بعده ابن قيم الجوزية فأشار إلى هذا الموضوع في كتابه زاد المعاد، حيث ذكر أنّ النبيّ ﷺ كان هو الإمام والحاكم والمفتي وهو الرسول، فقد يقول الحكم بمنصب الرسالة فيكون شرعاً عامًّا إلى يوم القيامة . . .، وقد يقول بمنصب الفتوى . . .، وقد يقوله بمنصب الإمامة، فيكون مصلحة للأمّة في ذلك الوقت وذلك المكان وعلى تلك الحال، فيلزم من بعده من الأئمّة مراعاة ذلك على سبيل المصلحة[٢].

وبعد نصف قرن آخر تقريباً من الزمن، يأتي الإمام الإسنوي وينصّ في كتابه التمهيد، على: أنّ النبيّ ﷺ له منصب النبوّة المقتضية لنقل الأحكام بالوحي عن الله تعالى، ومنصب الإمامة المقتضية للحكم والإذن فيما يتوقّف عليه الإذن من الأئمّة كالتولية وقبض الزكوات وصرفها ونحو ذلك، فإنّه إمام المسلمين والقائم بأمورهم، ومنصب الإفتاء بما يظهر رجحانه عنده، فإنّه سيّد المجتهدين[٣].

وفي العصور المتأخّرة أعاد بحث الموضوع الإمام الدهلوي في المبحث السابع من كتابه حجّة الله البالغة، في باب بيان أقسام علوم النبيّ ﷺ، فقال: اعلم أنّ ما روي عن النبيّ ﷺ ودوّن في كتب الحديث على قسمين:

أحدهما: ما سبيله تبليغ الرسالة، وفيه قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[٤]، فمنه: علوم المعاد وعجائب الملكوت،

---

(١) انظر: الفروق ٢٠٧/١ ـ ٢٠٩.

(٢) ابن قيم الجوزية: زاد المعاد ٤٨٩/٣ ـ ٤٩٠.

(٣) الإسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص ٤١٦.

(٤) الحشر، ٧.

وهذا كلّه مستند إلى الوحي، ومنه: شرائع وضبط للعبادات والارتفاقات بوجوه الضبط المذكورة، وهذه بعضها مستند إلى الوحي وبعضها مستند إلى الاجتهاد . . .، ومنه: حِكم مرسلة ومصالح مطلقة لم يوقّتها ولم يبيّن حدودها، كبيان الأخلاق الصالحة وأضدادها، ومستندها غالباً الاجتهاد . . .، ومنه: فضائل الأعمال ومناقب العمّال، وأرى أنّ بعضها مستند إلى الوحي، وبعضها إلى الاجتهاد.

والقسم الثاني: ما ليس من باب تبليغ الرسالة، وفيه قوله ﷺ: «**إنّما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنّما أنا بشر**» . . .، فمنه: الطبّ، ومنه: باب قوله النبيّ ﷺ: عليكم بالأدهم ـ من الخيل الذي يشتدّ سواده ـ الأقرح ـ الذي في جبهته بياض يسير دون الغرّة ـ، ومستنده التجربة، ومنه: ما فعله النبيّ ﷺ على سبيل العادة دون العبادة، وبحسب الاتّفاق دون القصد، ومنه: ما ذكره كما كان يذكره قومه، كحديث أمّ زرع وحديث خرافة، وهو قول زيد بن ثابت حيث دخل عليه نفر، فقالوا له: حدّثنا أحاديث رسول الله ﷺ، قال: كنت جاره، فكان إذا نزل عليه الوحي بعث إليّ فكتبته له، فكان إذا ذكرنا الدنيا ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الآخرة ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الطعام ذكره معنا، فكلّ هذا أحدّثكم عن رسول الله ﷺ[(١)]، ومنه: ما قصد به مصلحة جزئية يومئذ وليس من الأمور اللازمة لجميع الأمّة، وذلك مثل ما يأمر به الخليفة من تعبية الجيوش وتعيين الشعار . . .، ومنه: حكم وقضاء خاص، وإنّما كان يتبع فيه البيّنات والأيمان . . .، [(٢)].

ثمّ جاء العلامة محمد الطاهر بن عاشور، فوضّح ما أشكل في خصوص هذا الموضوع، وبيّن ما أجمل منه في سابق الأبحاث، وحدّد معالمه، وأبرز مجالاته، فبيّن أنّ ممّا يهمّ الناظر في مقاصد الشريعة: تمييز

---

(١) أي: لا أستطيع أن أذكر كلّ هذه الأمور، فقوله: كلّ هذا بمعنى أفكلّ هذا، في مقام الاستفهام الإنكاري.

(٢) الدهلوي: شاه وليّ الله: حجّة الله البالغة ١/٢٢٣ ـ ٢٢٤.

مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله ﷺ، والتفرقة بين أنواع تصرّفاته، وأوضح أنّ للرسول ﷺ صفات كثيرة صالحة لأن تكون مصادر أقوال وأفعال منه، وأنّ الناظر في مقاصد الشريعة بحاجة إلى تعيين الصفة التي عنها صدر منه قول أو فعل، وأكّد على أهميّة استقراء الفقيه الأحوال وتوسّم القرائن الحافّة بالتصرّفات النبويّة.

ففتح لهذا الموضوع مشكاة تضيء في مشكلات كثيرة، وأظهر خفايا ما استبطن منه، فحقّق النظر ودقّق البحث وأعمل الجهد في إظهار أنّ الصحابة كانوا يفرّقون بين ما كان من أوامر الرسول صادراً في مقام التشريع، وما كان صادراً في غير مقام التشريع.

وتفنّن في استظهار المقاصد الشرعية في السنّة النبويّة، واهتدى إلى الطرق المساعدة على تعيين مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله، والوقوف عليها، وفصّل القول في أنواعها وأبدع في تحرير أقسامها، حتّى بلغ بها اثنيْ عشر حالاً، وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرّد عن الإرشاد.

وأذكر الآن نماذج ممّا ذكره العلامة في كتابه المقاصد، مقتصراً على حالاتٍ أربع:

فأمّا **حال المصالحة بين الناس**: فذلك مثل تصرف رسول الله ﷺ حين اختصم إليه الزبير بن العوام وحميد الأنصاري في شِراج الحَرة ـ مسيل ماء بأرض متّسعة تحيط بالمدينة ـ كانا يسقيان به فقال رسول الله للزبير: **«اسق يا زبير ثم أرسل إلى جارك»**، فلما غضب حميد الأنصاري قال رسول الله للزبير: **«اسق ثم احبس حتى يبلغ الماء الجَدْر»** ـ محيط الحوض بأصل النخلة ـ قال عروة بن الزبير: وكان رسول الله أشار برأي فيه سعة للزبير وللأنصاري ثم استوعى رسول الله للزبير حقه في صريح الحكم.

مثل قضية كعب بن مالك حين طالب عبدالله بن أبي حدرد بمال كان

له عليه، فارتفعت أصواتهم في المسجد، فخرج رسول الله ﷺ، فقال: «**يا كعب**» وأشار بيده، أي ضع الشطر، فرضي كعب، فأخذ نصف المال الذي له على ابن أبي حدرد[١].

وأما **حال الإشارة على المستشير**: فعلى مثل هذا المحمل حمل زيد بن ثابت نهي رسول الله عن بيع الثمر قبل بدوّ صلاحه، ففي صحيح البخاري عن زيد: كان الناس في عهد رسول الله يبتاعون الثمار، فإذا جذَّ الناس وحضر تقاضيهم، قال المبتاع إنه أصاب الثمرَ الدُّمان، أصابه مُراض، أصابه قُشام، عاهات يحتجون بها، فقال رسول الله ﷺ لمَا كثرت عنده الخصومة: «**فإمّا، فلا فلا تتبايعوا حتى يبدوَ صلاحُ الثمر**» قال زيد بن ثابت: كالمشورة يشير بها عليهم لكثرة خصومتهم.

وأما حال النصيحة فمثاله ما في الموطأ والصحيحين عن النعمان بن بشير أنّ أباه بشير بن سعد نحل النعمان ابنه غلاماً من ماله دون بقية أبنائه، فقالت له زوجه عمرة بنت رواحة، وهي أم النعمان: لا أرضى حتى تشهد رسول الله، فذهب بشير وأعلم رسول الله بذلك، فقال رسول الله: «**أكلّ ولدك نحلت مثله؟**» قال: لا، قال: «**لا تشهدني على جور**» وفي رواية: «**أيسرّك أن يكونوا لك في البرّ سواء؟**» قال: نعم، قال: «**فلا، إذن**».

فقال مالك وأبو حنيفة والشافعي: إنّ رسول الله نهى بشيراً عن ذلك نظراً إلى البرّ والصلة لأبنائه، ولم يرد تحريمه ولا إبطال العطيّة، ولذلك قال مالك: يجوز للرجل أن يهب لبعض ولده ماله، وما نظروا إلاّ لأنّ رسول الله ﷺ، لمّا لم يشتهر عنه هذا النهي علمنا أنّه نهي نصيحة لكمال إصلاح أمر العائلة، وليس تحجيراً، ويؤيّد ذلك ما في بعض روايات الحديث أنّه قال: «**لا، أشهد غيري**»[٢].

وذهب طاوس وإسحاق بن راهويْه وأحمد بن حنبل وسفيان الثوري

---

(١) البخاري: الصحيح، كتاب الصلاة، باب رفع الصوت في المساجد.

(٢) البخاري: الصحيح، كتاب الهبة، باب الإشهاد في الهبة، مسلم: الصحيح، كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، بألفاظ مختلفة.

وداود بن علي إلى تحريم مثل هذه النّحلة، وقوفاً منهم عند ظاهر النهي من غير غوص إلى المقصد.

ومن هذا أيضاً حديث فاطمة بنت قيس في صحيح مسلم أنّها ذكرت لرسول الله ﷺ أنّ معاوية بن أبي سفيان وأبا جهم خطباها، فقال لها رسول الله: «**أمّا أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، وأمّا معاوية فصعلوك**»، لا يدلّ على أنّه لا يجوز للمرأة أن تتزوّج برجل فقير، ولكنّها استشارت رسول الله فأشار عليها بما هو أصلح.

وأمّا **حال التأديب**: فينبغي إجادة النظر فيه، لأنّ ذلك حال قد تحفّ به المبالغة لقصد التهديد، فعلى الفقيه أن يميّز ما يناسب أن يكون القصد منه بالذات التشريع، وما يناسب أن يكون القصد منه بالذات التوبيخ والتهديد، ومثال ذلك ما في الموطّأ والصحيحيْن عن أبي هريرة أنّ رسول الله قال: «**والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيُحطب، ثمّ آمر بالصلاة فيؤذّن لها، ثمّ آمر رجلاً فيؤمّ الناس، ثمّ أخالف إلى رجال فأحرّق عليهم بيوتهم**»[١].

فلا يُشتبه أنّ رسول الله ما كان ليحرّق بيوت المسلمين لأجل شهود صلاة العشاء في الجماعة، ولكن الكلام سيق مساق التهويل في التأديب.

وأمّا **حال التجرّد عن الإرشاد**: فذلك ما يتعلّق بغير ما فيه التشريع والتديّن وتهذيب النفوس وانتظام الجماعة، فهذا النوع من العمل ليس القصد منه التشريع ولا طلب المتابعة:

ومثاله: ما يروى أنّ النبيّ ﷺ نزل في حجّة الوداع بالمُحَصّب، الذي هو خَيف بني كنانة، ويقال له: الأبطح، فصلّى فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء، ثمّ هجع هجعة، ثمّ انصرف بمن معه إلى مكّة لطواف الوداع[٢].

---

(١) مالك: الموطأ، كتاب صلاة الجماعة، باب فضل صلاة الجماعة على صلاة الفذّ، البخاري: الصحيح، كتاب الأذان، باب وجوب صلاة الجماعة.

(٢) البخاري: الصحيح، كتاب الحجّ، باب من صلّى العصر يوم النفر بالأبطح.

فكان ابن عمر يلتزم النزول به في الحجّ ويراه من السنّة ويفعل كما فعل رسول الله ﷺ، وفي البخاري عن عائشة أنّها قالت: ليس التحصيب بشيء، إنّما هو منزل نزله رسول الله ﷺ ليكون أسمح لخروجه إلى المدينة، تعني: لأنّه مكان متّسع يجتمع فيه الناس، وبقولها قال ابن عباس ومالك بن أنس.

فكشف بعمله هذا عن مقاصد الأحكام في تصرّفات خير الأنام، وأظهر بدائع أحكامه ومنافع سنّته عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام.

وقد أفصح عن خطورة هذا المبحث حين قال: وقد يغلط بعض العلماء في بعض تصرّفات رسول الله فيعمد إلى القياس عليها قبل التثبّت في سبب صدورها[١].

وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك ما يختلف العلماء فيه لتردّده بين رتبتيْن فصاعداً، فمنهم من يغلّب عليه رتبة، ومنهم من يغلّب عليه أخرى.

ومثاله: قول رسول الله ﷺ لهند بنت عتبة زوج أبي سفيان لما قالت له: «إنّ أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلاّ ما أخذت منه وهو لا يعلم» فقال لها: «**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**»[٢].

اختلف العلماء، هل هذا تصرف بطريق الفتوى فيجوز لكل من ظفر بحقه أو بجنس حقّه أن يأخذه بغير علم خصمه به، وهذا قول الشافعية.

أم هو تصرف بالقضاء فلا يجوز لأحد أن يأخذ جنس حقه أو حقه إذا تعذر أخذه من الغريم إلاّ بقضاء قاضٍ، وهذا قول الحنفية ومشهور مذهب مالك، وحاصل كلام اللخمي وابن رشد والمازري من المالكية ترجيح أخذ حقّه أو جنس حقّه، إن أمن الفتنة.

ومثاله: ما ورد في الموطأ والصحيحين عن النعمان بن بشير أن أباه

---

(١) مقاصد الشريعة ص ٢٦ ـ ٣٩.

(٢) البخاري: الصحيح، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف.

بشير بن سعد نحل النعمان ابنه من ماله دون بقية أبنائه فقالت له زوجته عمرة بنت رواحة ـ وهي أم النعمان ـ: «لا أرضى حتى تُشهد رسول الله، فذهب بشير وأعلم رسول الله بذلك، فقال رسول الله: **«أكلّ ولدك نحلت مثله»**، قال: «لا، **قال: لا تشهدني على جوْر»**، وفي رواية: **«أيسرّك أن يكونوا لك في البرّ سواء»**، قال: نعم، قال: **«فلا إذن»**.

فقال مالك وأبو حنيفة والشافعي: إنّ رسول الله نهى بشيراً عن ذلك نظراً إلى البرّ والصلة لأبنائه، ولم يرد تحريمه ولا إبطال العطية، ولذلك قال مالك: يجوز للرجل أن يهب لبعض ولده ماله، وما نظروا إلاّ لأنّ رسول الله لمّا لم يشتهر عنه هذا النهي علمنا أنّه نهي نصيحة لكمال إصلاح أمر العائلة وليس تحجيراً، ويؤيّد ذلك ما في بعض روايات الحديث أنّه قال: **«لا، أشهد غيري»**.

وذهب طاووس وإسحاق بن راهويْه وأحمد بن حنبل وسفيان الثوري وداود بن علي إلى تحريم مثل هذه العطية وقوفاً منهم عند ظاهر النهي من غير غوص إلى المقصد[1].

وبذلك تندفع ـ كما قال العلامة ابن عاشور ـ الحيرة في وجه النهي عن كثير مما ذكر في هذا الحديث مما لم يهتد إليه الكثيرون.

وعليه، فلا بدّ للفقيه من استقراء الأحوال وتوسّم القرائن الحافة بالتصرفات النبوية.



(١) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ٢٧، ٣٣ ـ ٣٤.

المحاضرة الخامسة:
مجالات تطبيق المقاصد

استطاع الشيخ العلامة محمد الطاهر بن عاشور - رَحِمَهُ ٱللَّهُ - بفضل تمرّسه على الحياة العمليّة من خلال عمله الإصلاحي التربوي في الجامع الأعظم للزيتونة، ومن خلال ممارسته لخطط العدالة والإفتاء والمشيخة، وبفضل تملّكه لحسّ في التطبيق نزّاع إلى الاستدلال على الأحكام بناءً على ظروف التنزيل المحقّقة للمصلحة المقصودة شرعاً[١].

استطاع بفضل ذلك كلّه، وبمحاولة تركيبية منه أن يجمع ما تفرّق من مظاهر التطبيق للمقاصد عند كلّ من تكلّم فيها وأشار إلى أهميّتها من قبله، وحصرها في أنحاء خمسة، فذكر أنّ تصرّف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

النحو الأوّل: فهم أقوالها واستفادة مدلولات تلك الأقوال بحسب الاستعمال اللغوي وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي، وقد تكفّل بمعظمه علم أصول الفقه.

واحتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذا النحو الأوّل هو احتياج ما، ليجزم بكون اللفظ منقولاً شرعاً مثلاً ، ذلك أنّ أغلب مباحث علم أصول الفقه قائمة على معرفة دلالات الأدلّة اللفظيّة من الكتاب والسنّة

(١) الحسني، إسماعيل: نظرية المقاصد عند ابن عاشور ص ٣٧٠.

وأقوال الأئمّة من الأمّة، وهذا متوقّف على معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والحذف والإضمار والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والإشارة والتنبيه والإيماء وغيره ممّا لا يعرف في غير علم العربيّة، حتّى أنّ الناظر في كتب الأصوليين يجد الكثير من المباحث اللغويّة التي لا نظير لها في مصنّفات اللغة نفسها، مثل تقسيمات اللفظ بحسب دلالته على المعنى سواء أكان باعتبار وضع اللفظ للمعنى، أو باعتبار استعمال اللفظ في المعنى، أو باعتبار دلالة اللفظ على المعنى، أو باعتبار كيفيّة دلالة اللفظ على المعنى(١).

وهذه القواعد اللفظية إنّما تظهر فاعليتها الاستدلالية من خلال قدرة مستخدمها ومدى تشبّعه بمقاصد الشريعة الإسلاميّة، خاصّة إذا تعارضت مباني النصوص وصيغها اللفظية مع معانيها وما يتعقّل من مفهوماتها ومقاصدها الشرعية(٢).

النحو الثاني: البحث عمّا يعارض الأدلّة التي لاحت للمجتهد، والتي استكمل أعمال نظره في استفادة مدلولاتها ليستيقن أنّ تلك الأدلّة سالمة ممّا يبطل دلالتها ويقضي عليها بالإلغاء ـ نحو النسخ أو الترجيح لأحد الدليليْن أو ظهور فساد الاجتهاد ـ والتنقيح ـ نحو التخصيص والتقييد ـ.

فإذا استيقن أنّ الدليل سالم عن المعارض أعمله، وإذا ألفى له معارضاً نظر في كيفيّة العمل بالدليليْن معاً أو رجحان أحدهما على الآخر.

واحتياج الفقيه إلى مقاصد الشريعة في هذا النحو الثاني أشدّ لأنّ باعث اهتدائه إلى البحث عن المعارض ثمّ إلى التنقيب على ذلك المعارض في مظانّه يقوى ويضعف بمقدار ما ينقدح في نفسه وقت النظر في الدليل

---

(١) انظر: كتابنا: علم أصول الفقه ص ١٩ ـ ٢٠.

(٢) انظر: الاستدلال وأثره في الخلاف الفقهي، للدكتور هشام قريسة ص ١٠٥ وما بعدها، و٤٦٩ وما بعدها.

الذي بين يديه أنّ ذلك الدليل غير مناسب لأن يكون مقصوداً للشارع على علاّته، فمبقدار تشكّكه في أن يكون ذلك الدليل كافيا لإثبات حكم الشرع فيما هو بصدده يشتدّ تنقيبه على المعارض، وبمقدار ذلك التشكّك يحصل له الاقتناع بانتهاء بحثه عن المعارض عند عدم العثور عليه، مثاله: ما في الصحيح أنّ عبدالله بن عمر لمّا بلغه قول عائشة ﵂ أنّ رسول الله ﷺ قال لها: «**ألم تَرَيْ قومك حين بنوْا الكعبة قصرت بهم النفقة فاقتصروا عن قواعد إبراهيم فلم يدخلوا الجدر في البيت وهو من البيت**»[١]، فقال ابن عمر: «لئن كانت عائشة سمعت هذا من رسول الله ما أرى رسول الله ترك استلام الركنيْن الذيْن يليان الحجر إلاّ أنّ البيت لم يتمّ على قواعد إبراهيم»[٢].

فعلمنا من كلامه أنّه كان يرى الدليل الذي بلغه من فعل النبيّ ﷺ وهو ترك استلام الركنيْن حالاً محلّ الحيرة من نفسه، وكان ينقدح في نفسه أنّ لدلالة ذلك الدليل موجباً لم يعلمه، فلمّا سمع حديث عائشة أيقن أنّه الموجب، وانثلج لذلك صدره.

وأيضاً يكون الاقتناع عند وجود المعارض سريعاً أو بطيئاً بمقدار قوّة الشكّ في أن يكون ذلك المعارض مناسباً للمقصد الشرعي، أو غير مناسب، ألا ترى أنّ عمر بن الخطاب لمّا استأذن عليه أبو موسى الأشعري ثلاثاً فلم يجبه فرجع أبو موسى فبعث عمر وراءه، فلمّا حضر عتب عليه انصرافه، فذكر أبو موسى أنّه سمع رسول الله أنّه إذا لم يؤذن للمستأذن بعد ثلاث ينصرف، فطلبه عمر بالبيّنة على ذلك وضايقه حتّى جعل أبو موسى يسأل في مجلس الأنصار عمّن يشهد له بعلم بذلك من رسول الله ﷺ، فقال له مشيخة الأنصار: لا يشهد لك إلاّ أصغرنا وهو أبو سعيد الخدري، اقتنع عمر حينئذٍ بعد أن شهد أبو موسى وأبو سعيد، وعلم أنّ كثيراً من الأنصار يعلم ذلك، لأنّه كان في شكّ قويّ أن يكون معارض أصل الاستئذان بأن يقيّد بثلاث ويرجع بعد الثلاث، لأنّ في ذلك بياناً للإجمال

(١) البخاري: الصحيح، كتاب الحج، باب فضل مكّة وبنيانها.
(٢) البخاري: الصحيح، كتاب الحج، باب فضل مكّة وبنيانها.

الذي في قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾[1].

وبعكس ذلك نجده لمّا تردّد في أخذ الجزية من المجوس، فقال له عبدالرحمن بن عوف: سمعت رسول الله يقول: «**سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب**»[2]، قبِله ولم يطلب شهادة على ذلك، لضعف شكّه في المعارض، بخلاف حاله في قضيّة استئذان أبي موسى.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلّة المبيّنة في أصول الفقه.

وأمّا احتياج الفقيه إلى مقاصد الشريعة في هذا النحو الثالث، فلأنّ القياس يعتمد إثبات العلل، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة، كما في المناسبة وتخريج المناط وتنقيح المناط وإلغاء الفارق، ألا ترى أنّهم لمّا اشترطوا أنّ العلّة تكون ضابطاً لحكمة كانوا قد أحالونا على استقراء وجوه الحِكم الشرعية التي هي المقاصد.

النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلّة الشريعة، ولا له نظير يقاس عليه.

واحتياج الفقيه في هذا النحو الرابع ظاهر، لأنّ هذا النحو هو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا، وفي هذا النحو أثبت مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ حجيّة المصالح المرسلة، وفيه أيضاً قال الأئمّة بمراعاة الكلّيات الشرعية الضرورية، وألحقوا بها الحاجية والتحسينية، وسمّوا الجميع بالمناسب، وهو مقرّر في مسالك العلّة من علم أصول الفقه، وفي هذا النحو هرع أهل الرأي إلى إعمال الرأي والاستحسان، فقامت في وجوههم ضجّة علماء الأثر الذين اطّلعوا على أدلّة من الأثر والعمل فيها أحكام الأحوال والحوادث التي

---

(١) النور، ٢٨.

(٢) كتاب الزكاة، باب جزية أهل الكتاب والمجوس.

فاتت أهل الرأي معرفتُها، كما أنكر مالك على شريح قوله بعدم صحّة الحُبس، وقامت أيضاً ضجّة العلماء الجامعين بين الأثر والنظر فيما أُلْفَوْه من أقوال أهل الرأي مخالفاً لما دلّ عليه استقراء مقاصد الشريعة، كما أنكر مالك على القائلين من السلف بخيار المجلس في البيع، فقال في الموطّأ: «وليس لهذا عندنا حدّ محدود ولا أمر معمول به فيه» وفسّره أصحابه بأنه أراد أنّ المجلس لا ينضبط، وأنّه ينافي مقصد الشريعة من انعقاد العقود.

النحو الخامس: تلقّي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقّي من لا يعرف علل أحكامها ولا حكمة الشريعة في تشريعها، فهو يتّهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة، فيسمّي هذا النوع بالتعبّدي.

وأمّا احتياج الفقيه إليه في هذا النحو الخامس، فلأنّه بمقدار ما يستحصل من مقاصد الشريعة ويستكثر ممّا حصل في علمه منها، يقلّ بين يديه ذلك النحو الخامس الذي هو مظهر حيرة.

وبعد هذا، فالفقيه محتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة في قبول الآثار من السنّة، وفي الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء، وفي تصاريف الاستدلال.

وليس كلّ مكلّف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأنّ معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم، فأصل العامي أن يتلقّى الشريعة بدون معرفة المقصد، لأنّه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله، ثمّ يتوسّع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظّهم من العلوم الشرعية، لئلاّ يضعوا ما يلَقّنون من المقاصد في غير مواضعه، فيعود بعكس المراد، وأصل مقام العالم فهم المقاصد، والعلماء في ذلك متفاوتون على قدر القرائح والفهوم[1].

وبناءً على ما تقدّم فإنّ الحاجة ماسّة إلى هذا النوع من الاجتهاد الذي

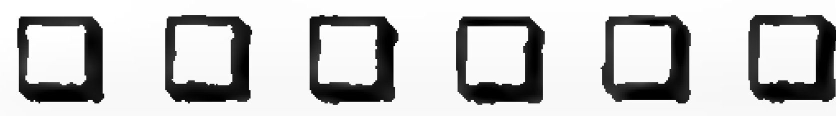
---

(١) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ١١ ـ ١٤، بتصرّف.

يمكّن للمقتدرين من أهل الاختصاص من إمعان النظر في أصول الشريعة ومقاصدها، والتمييز بين كلياتها وجزئياتها، وتحديد مصالحها وترتيب أولوياتها، لمعالجة القضايا المستحدثة وإيجاد حلول لها وفق مبادىء الشريعة وكلياتها وانسجاماً مع خصائصها ومقوّماتها، فيشكّل الاجتهاد المقاصدي بذلك مدخلاً مهمًا لمدّ سلطان الفقه الإسلامي على الحياة المعاصرة مواكبة لقضاياها ومسايرة لأوضاعها.

وخلاصة القول: كما أنّ الحكم الشرعي يحتاج في تحديده إلى الأدلة التفصيلية، فإن الأدلة التفصيلية ذاتها لا تستغني عن المقاصد الشرعية.

وإذا لم يكن هناك دليل تفصيلي يتناول الواقعة فإن المقاصد تسهم في إنشائه، مع بقائها بعمومها متناولة لهذا الدليل التفصيلي، والحكم المستفاد منه.



المحاضرة السادسة:
نشأة المقاصد

المرحلة الأولى:
من عصر الصحابة إلى بداية التاليف في العلوم

توطئة:

استشعر المسلمون منذ وقت مبكّر أهميّة العلم بمقاصد الشريعة، فوجّهوا إليها عناية علميّة فائقة، واهتمّوا بها أيّما اهتمام، وإنّنا لنحسب أنّ اهتمامهم بذلك لم يكن له نظير في أيّ قانون وضعي أو شريعة دينيّة، حتّى لقد انتهى الأمر بهم إلى أن خصّصوا علماً قائماً بذاته يهتمّ بمقاصد الشريعة هو الذي أصبح معروفاً بعلم مقاصد الشريعة، وهو علم لئن بدا مختلطا بعلوم شرعية أخرى وعلى الأخصّ منها علم أصول الفقه إلاّ أنّه انتهى اليوم إلى وضع أصبح فيه يشبه أن يكون علماً مستقلاًّ، تؤلّف فيه المؤلفات، وتخصّص له المقرّرات الجامعية، وتوجّه إليه الأطاريح والبحوث، وقد شهد منذ بعض الزمن اهتماماً متزايداً من قبل الباحثين والدارسين والمؤلّفين، فأصبح يتدعّم يوماً بعد يوم ويثرى ويتطوّر باطّراد[1].

(١) النجار، عبدالمجيد: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة ص ٢١.

ونستطيع أن نقسّم حركة الاهتمام بمقاصد الشريعة والكتابة فيها إلى مراحل مختلفة من حيث النشأة والظهور والتطوّر، نفصّلها كالآتي:

المرحلة الأولى: من عصر الصحابة إلى بداية التأليف في العلوم:

كان الصحابة أفهم الأمّة لمراد نبيّها وأتبع له، وكانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده[١]، وقد تحقّق لنا من مسلكهم النظر إلى المصالح والمراشد والاستحثاث على اعتبار محاسن الشريعة[٢]، فكانوا يستعملون قوّتها، وأنت تتبيّن ذلك من فتاواهم رضي الله عنهم، بل كثير من المعاني الكليّة الموضوعة في هذه الصناعة إنّما صحّحت بالاستقراء من فتاواهم مسألة مسألة[٣].

فهذا الأمر بحمد الله قرّرته الآيات والأخبار، وشدّ معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيّد أركانه أنظار النظّار[٤].

في هذه المرحلة التي تمتدّ ما يقارب أربعة قرون: منذ عهد الصحابة والتابعين إلى بداية التأليف في العلوم، كانت بوادر البحث في مقاصد الشريعة في شكل إشارات وتلميحات واستخلاصات مستفادة من تعليل الأحكام وبيان حِكمها.

فكان القوم يبحثون في مقاصد الشريعة بغير هذا الاسم، وإنّما باسم علل الشريعة أو حكمة الشريعة أو أسرار الشريعة أو ما في معناها، وكان بحثهم في ذلك يرد أثناء بحثهم في مسائل أخرى بصفة متناثرة لا يتميّز فيها عن غيره من المباحث.

فلمّا تقدّم التأليف في العلوم، تطوّر هذا البحث واندرج معظمه في علم أصول الفقه، فإذا مصطلحات علل الشريعة ومحاسن الشريعة وأسرار

---

(١) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ٢١٩/١.

(٢) الجويني: البرهان ٣٦/٢.

(٣) ابن رشد: الضروري في أصول الفقه ص ٣٦.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٢٥/١.

الشريعة تروج في مؤلّفات هذا العلم، وقد تفرد مؤلّفات وتخصّ بهذه العناوين[١].

ولعلّ أبرز من قام بهذا العمل في هذه المرحلة فمهّد لمن بعده في موضوع مقاصد الشريعة: الترمذي الحكيم، وأبو بكر القفال الشاشي، وأبو بكر الجصّاص، وأبو بكر الأبهري، وأبو بكر الباقلاني.

١ / الترمذي الحكيم: أبو عبدالله محمد بن علي (-- حدود ٣٢٠هـ)

فأمّا الترمذي الحكيم، فقد لا يعدّ فقيهاً ولا أصوليًا بالمعنى التخصّصي، إذ قد عرف صوفيًا وفيلسوفاً، ولذلك اشتهر بلقب الحكيم، ولكنّه مع ذلك يعدّ في طليعة من اهتمّ من العلماء بتعليل الأحكام والبحث عن أسرارها واستجلاء حِكَمها، وبحسب الكتب التي وصلت إلينا فإنّ الحكيم الترمذي يعتبر أقدم من وضع مصنّفاً تحت عنوان المقاصد، وذلك في كتابه: الصلاة ومقاصدها، ولعلّ أهم ما كتبه الحكيم الترمذي في موضوع مقاصد الشريعة كذلك كتابه «علل الشريعة»، والكتابان مطبوعان ومنشوران، الأوّل بتحقيق حسني نصر زيدان، والكتاب الثاني حققه خالد زهري.

وللترمذي الحكيم كتاب آخر سار فيه على غرار كتابيْه السابقيْن في بيان دقائق الشريعة وعللها، سمّاه: الحج وأسراره، وقد قام على تحقيقه حسني نصر زيدان.

غير أنّ ما يلاحظ على كتابات الحكيم الترمذي أنّها قد انطبعت بتخريجاته الذوقيّة وإشاراته الباطنية وتأويلاته المتأثّرة بتخصّصه الفلسفي وانتمائه الصوفي، ولكن مع ذلك فقد كان للرجل مزيّة السبق في استعمال مصطلحات: المقاصد والعلل والأسرار، واستخدامها في عناوين مصنّفاته، وهذا الذي نشيد به خلال هذه الفترة المبكّرة من تاريخ المقاصد.

---

(١) النجار، عبدالمجيد: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة ص ٢٢.

٢ / أبو بكر القفّال الشاشي: محمد بن علي بن إسماعيل (ـ - ٣٦٥هـ)

وأمّا أبو بكر الشاشي، المعروف بالقفال الكبير[١] فهو إمام عصره، وكان فقيهاً محدّثاً وأصولياً متقناً وصاحب وجه في المذهب الشافعي، وهو كما قيل عنه في كتب التراجم والطبقات صاحب المصنّفات الكثيرة التي ليس لأحد مثلها، وأوّل من صنّف الجدل الحسن من الفقهاء.

يعتبر القفّال الشاشي حسب تقديري رجل هذه المرحلة في مقاصد الشريعة بلا منازع، ذلك أنّ القفّال الشاشي قد وضع كتاب: محاسن الشريعة، وهذا الكتاب وإن كان موضوعاً في فروع الفقه الشافعي، فإنّ صاحبه قد أعمل فيه الجهد في تتبّع التعليلات، وبذل الوسع في إظهار الحِكم وكشف المقاصد الجزئية لمختلف الأحكام والمسائل التفصيليّة التي أتى على ذكرها في سائر الأبواب الفقهيّة، لم يستثن في ذلك باباً من الأبواب سواء في العبادات أم في المعاملات.

وقد قصد من وراء تأليفه هذا ـ كما ذكر في مقدّمة كتابه ـ التدليل على محاسن الشريعة ودخولها في السياسة الفاضلة السمحة ولصوقها بالعقول السليمة.

فكان منهجه في ذلك أن تصدّى للحديث عن محاسن الشريعة على وجه الإجمال قبل الشروع في تفاصيلها، ثمّ تطرّق إليها على وجه التفصيل، فأتى ـ كما قال ـ على ما قصد بيانه من انطواء الشريعة على معانٍ مستحسنة

---

(١) قيّد بالكبير، للتنبيه على أنّه غير أبي بكر عبدالله بن أحمد الشهير بالقفال الصغير المروزي المتوفّى سنة ٤١٧هـ، وطريقة أصحاب المذهب الشافعي في التفريق بينهما هو: أنّ القفّال الصغير لا يذكر غالباً إلاّ مطلقاً، في حين أنّ القفّال الكبير إذا أطلق قيّد بالشاشي، وربّما أطلق في طريقة العراقيين لقلّة ذكرهم للقفّال الصغير، والمروزي أكثر ذكراً في كتب الفقه، والشاشي أكثر ذكراً فيما عدا الفقه من الأصول والتفسير وغيرهما.

وإليه قريبة وبه لاصقة، وأكّد على أنّها معانٍ معقولة لا يذهب حسنها إلاّ على جاهل.

ومن خلال اطّلاعي على كتاب محاسن الشريعة للقفّال الشاشي أستطيع أن أجزم بكلّ ثقة واطمئنان أنّ الكثير ممّا نسبه الباحثون المعاصرون إلى الإمام الجويني، الفضل فيه والسبق يعود إلى القفال الشاشي، فبين الرجليْن قرناً من الزمن، وإن كنت لا أنفي ما لإمام الحرميْن من إضافات وإبداعات في مقاصد الشريعة، فهو رجل المرحلة القادمة بلا منازع كما سنبيّنه لاحقاً، ولكن القفال الشاشي كذلك هو رجل هذه المرحلة بلا منازع، وكثير من الإضافات التي نسبت للجويني أرى أنّ السبق فيها للقفال الشاشي.

وفيما يلي بيان لذلك:

أوّلاً: القفّال مبدع لبعض المصطلحات ذات الصلة بمقاصد الشريعة:

ذهب عدد من الباحثين المعاصرين، إلى أنّ كثيراً من المصطلحات المعروفة اليوم في التعبير عن مقاصد الشريعة ترجع إلى إمام الحرميْن الجويني، ويعود الفضل إليه في وضعها ونشرها، وذكروا من ذلك: مقاصد الشرع، والمعاني، والمصلحة، والاستصلاح، وغيرها.

ولكنّي أرى أنّ هذه التعبيرات الأربعة بالأساس إنّما ترجع إلى القفال الشاشي قبل الجويني، فقد نهض بذكرها واستخدمها في مقدّمة كتابه محاسن الشريعة أكثر من مرّة، فقال: «الشرائع مضافة **بمعانيها** إلى متعبّد مالك قادر حكيم **مستصلح** لعباده، ما يتمّ لهم به البقاء في دار المحنة مدّة بقائها ويستحقّون بطاعتهم له جزيل الثواب في الأولى والآخرة»، ثمّ قال في آخر الفقرة «وإنّ الشرائع وقعت من حكيم عليم بالعواقب **مستصلح**»[١].

وفي المقدّمة أيضاً، وفي معرض الردّ على أهل الأهواء خلال حديثه

---

(١) الشاشي: أبو بكر: محاسن الشريعة ص ١٨.

عن البحث عن علل الأشياء، قال: «إن كنتم تثبتون للأشياء صانعاً حكيماً قادراً فهو لا يكون إلاّ مريداً للخير لعباده، مجزياً لهم على السياسة الفاضلة العائدة **باستصلاحهم**، وعلى موافقة ما ركّب في عقولهم وجُبل على اعتياد طبائعهم، والذي هذه صفته أحكم الحاكمين وأقدر القادرين وأغنى الأغنياء، فخبّرونا عن أفاضل ملوكنا هل تجدونهم يسوون بين من هو تحت تدبيرهم في تعريفهم كلّ ما يعرفونه، وإعلامهم جميع ما يعلمونه، وإطلاعهم على ما يجرون عليه سياستهم في أنفسهم وفي منازلهم . . .، ولا شكّ أنّ هذا معدوم، فكيف أوجبتم أن يكون الله تعالى يخبر عباده بكلّ ما يعلمه؟ ويوقفهم على وجه تدبيره في كلّ ما يريده؟ وعلى **المقاصد** في صغير ما ذرأ وبرأ من خليقته وكبيره؟ وكيف أحلتم أن يكون الله ﷻ يطوي **معاني** كثيرة من صنعه عن جميع خلقه فلا يطلع على ذلك ملَكاً مقرّباً، ولا نبيّاً مرسلاً، أو لا يطلع عليه إلاّ أنبياءه أو ملائكته، أو بعضهم؟ . . . والأصل في هذا الباب ما ذكرناه من أنّ السايس الحكيم منّا إذا ثبت **حكمته وابتغاؤه الصلاح** لمن تحت يده كفى ذلك عن تتبّع **مقاصده** بمن يولي أو يعزل، أو فيما يدبّر لنفسه أو أهله ورعيته، إلاّ أن يبلغ في ذلك مبلغاً لا يوجد لفعله منفذ ومساغ في **المصلحة**، فحينئذٍ يخرج صاحبه الفاعل عن استحقاق صفة الحكيم، فكذلك إذا ثبت عندنا بدلائل العقول حدث العالم، وأنّ له محدثاً حكيماً كفى فيما وراء هذا أن يكون لما تصرفنا عليه من الأحوال مساغ في **الحكمة والصلاح**، ثمّ هكذا إذا اختلفت الأحوال منه في التنقّل من شريعة إلى شريعة، ومن تعبّد بأمر إلى تعبّد بآخر وجد لكلّ من ذلك منفذاً ومجال في **الاستصلاح** أغنى عن تتبّع ما وراءه من **المعاني** التي تتعلّق بها **المصالح**، ويكون الجواب عمّا يسأله من **العلّة** في الشيء الخافي علينا معناه الخاص به في نفسه أنّه **معلول بالعلّة العامّة التي هي المصلحة**»[١].

وأكاد أجزم بأنّ إطلاق المصلحة على العلّة العامّة، هي من إطلاقات وإبداعات القفال الشاشي بكلّ تأكيد.

(١) محاسن الشريعة ص ٢٥ ـ ٢٧.

وهكذا، فإنّ مقدّمة الكتاب على اختصارها جاءت مليئة بالمعاني المقاصدية، زاخرة بهذه الألفاظ الاصطلاحية التي كان للقفال الشاشي فيها فضل السبق استعمالاً واستخداماً.

وبعد المقدّمة تكلّم القفّال الشاشي على محاسن الشريعة على وجه الإجمال فذكر أنّ: الشرائع كلّها المختلفة، عقليّة، وأنّها لو وقعت على غير ما هي عليه لخرجت عن **الحكمة والمصلحة**(١).

وعند حديثه على محاسن الشرائع على التفصيل، ذكر أنّ: «في ابتعاث الرسل من **الحكمة والمصلحة** وجوه كثيرة هي موجودة في كتب العلماء»(٢)، و: «أنّ الله تعالى عرّف عباده أنّه إنّما تعبّدهم **باستصلاحهم** بالشرائع»(٣).

ثانياً: التنبّه إلى الكلّيات الخمس:

ممّا يُحسب للقفال الشاشي أنّه أوّل من تطرّق إلى الكلّيات الخمس بالإشارة والبيان، وإن كان ذلك منه دون كبير تفصيل وكثير شرح، ولكن يُحسب له أنّه كان له فضل السبق في إدراكها والتنبّه إليها.

وفيما يلي فقرات من كلامه تبيّن المقصود:

الفقرة الأولى: أشار فيها إلى **مقصد حفظ النفس**، فقال: إنّ الله ﷻ لمّا خلق الخلق وجعل لهم دار محنة يصيرون منها إلى دار جزاء ومثوبة، لم يجز أن يهملهم في دار المحنة، لأنّ في ذلك إبطال المحنة وفيه الإمزاج والإهمال، ولا خفاء بما في هذا من الفساد، فشرّع لهم الشرائع ليقصر كلاً منهم فيه نفسه على ما قصرته المحنة عليه، فلا يتعدّاه إنسان في نفسه، ومتى فعل كلّ إنسان منهم في نفسه هذا، تكافوْا عن التظالم والتعدّي والتهارج، فحقنت الدماء وسكنت الدهماء(٤).

---

(١) محاسن الشريعة ص ٢٩، وانظر ص ٣١ و٣٢.
(٢) محاسن الشريعة ص ٣٤.
(٣) محاسن الشريعة ص ٣٤.
(٤) محاسن الشريعة ص ٣٣.

الفقرة الثانية: أشار فيها إلى **مقصدي حفظ النسل والمال**، فقال: وموجود في عاداتنا وفيما ركّب الله فينا من العقول أنّ تمام الصلاح في هذه الحكمة، والفساد في ضدّها، يعرف ذلك كلّ إنسان في نفسه وأهله وولده ومن تحت رعايته، حتّى لو وقع التعدّي فأباحت المرأة بضعها غير زوجها...، وعدا هذا على مال هذا، لم يقم لهم معاش[(١)].

الفقرة الثالثة: أشار فيها إلى مقصد **حفظ الدين**، **والتنويه بالعقل ودوره**، فقال: ولمّا كان في الشرائع الصلاح الواضح، كان أوّل ما تعلّقت به الشريعة هو تعظيم العبد لمالكه الذي هو خالقه وموجده بعد أن لم يكن، وركّب فيه القوّة التي بها يتوصّل إلى التمييز بين الأشياء المختلفة وهي العقل...، وبهذه القوّة يكون النظر والاستدلال على دينه واستنباط المنافع في أصناف خليقته، وهذه كلّها نعم ابتدأ بها العبد قبل الاستحقاق، ولا خفاء بما يلزمه من الشكر لخالقه بالتعظيم لأمره والطاعة له فيما يفرضه عليه ...، وقد بعث الله النبيئين معرّفين عمّا يقع به الشكر منهم ليكون ذلك أوقع لرضاه جلّ وعزّ[(٢)].

وبناءً على ما تقدّم، يمكن أن نجزم ـ كما قلت ـ بكلّ وثوق واطمئنان أنّ القفّال الشاشي بكتابه محاسن الشريعة، قد كان له السبق في استخدام أهمّ المصطلحات المقاصدية، كما كان له الفضل في التنبّه إلى الكليات الخمس.

إضافة إلى الحكيم الترمذي والقفال الشاشي، نجد في هذه المرحلة المبكّرة من تاريخ نشأة المقاصد بعض المحاولات المتفرّقة بين ثنايا المصنّفات التي لم تخل من الإشارات المقاصديّة، من بين تلك المحاولات أذكر على سبيل المثال:

---

(١) محاسن الشريعة ص ٣٣.

(٢) محاسن الشريعة ص ٣٣ ـ ٣٤.

٣ / أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ـ ٣٧٠هـ) المعروف بالجصّاص

انتهت إليه رئاسة العلم لأصحاب أبي حنيفة ببغداد وعنه أخذ فقهاؤها ورحل إليه الطلبة من الآفاق، له مصنّفات مفيدة منها كتاب أحكام القرآن، وكتاب الفصول في الأصول المعروف بأصول الجصّاص، وهذا الكتاب جعله صاحبه مقدّمة لكتابه أحكام القرآن كما ذكر ذلك في مقدّمة كتاب أحكام القرآن[١].

والجصّاص معاصر للقفال الشاشي، وتتّضح إضافته في مسائل المقاصد خاصّة من خلال انتهاجه الواضح لمسلك تعليل الأحكام بالمصلحة، وكذلك تنبّهه الواضح إلى بعض المصالح الضرورية، وربطه العقوبات الشرعية بالمصالح.

أوّلاً: منهجه في تعليل أحكام الله بالمصلحة:

فأمّا مسلكه التعليلي بالمصلحة، فيظهر في غير موضع من كتابه الأصولي فصول الأحكام، من ذلك قوله في معرض الاستدلال على جواز نسخ الحكم بما هو أثقل منه: والأصل فيه أن العبادات إنما ترد من الله تعالى على حسب ما يعلم من مصالحنا فيها، وليس يمتنع أن تكون المصلحة تارة في الأخف وتارة في الأثقل، فينقل المتعبد من أحدهما إلى الآخر على حسب ما تقتضيه المصلحة، ألا ترى أنه قد ينقلهم من الرخاء إلى الشدة تارة، ومن الشدة إلى الرخاء أخرى، فيغني في وقت ثم يفقر في وقت آخر، ويصحّ في وقت، ويمرض في وقت آخر، كذلك العادات جارية هذا المجرى، والعلة في الجميع واحدة وهي جهة المصلحة، وهذا أيضاً معلوم من تدبير الحكماء لمن يلون أمرهم من أولادهم وعبيدهم أنهم ينقلونهم من الشدة إلى الرخاء، ومن الرخاء إلى الشدة، فينقلونهم من حال إلى حال على حسب ما يرون لهم من المصلحة في أحوالهم[٢].

---

(١) أحكام القرآن ٦/١.

(٢) الفصول في الأصول ٢٢١/٢.

وقوله في معرض ما احتجّ به لإثبات القياس والاجتهاد: وإذا ثبت ذلك ووجدنا الله تعالى قد أباح لنا التصرف في المباحات بحسب رأينا واجتهادنا في اجتلاب المنافع لأنفسنا بها، ودفع المضار عنها، نحو التصرف في التجارات والرحلة للأسفار، طلباً للمنافع في زراعة الأرضين وأكل الأطعمة والتعالج والأدوية، على حسب اجتهادنا والغالب في ظنوننا أنا نجتلب بها نفعاً، ولو غلب في ظنوننا أنا لا نجتلب بها نفعاً أو ندفع بها ضرراً، لكان تصرفنا فيها قبيحاً وعبثاً وسفهاً، ثم كانت إباحته ذلك لنا على هذه الوجوه مصلحة ودلالة على حسنه مع كون هذه الضروب من التصرّف موكولة إلى اجتهادنا، ومقصورة على مبلغ آرائنا وغالب ظنوننا، وقد كان قادراً على أن يتولّى ذلك لنا، ويكفينا المؤنة فيه كما كفانا أكثر أمورنا التي حاجتنا إليها ضرورة، ولكنه وكّل ذلك إلى آرائنا واجتهادنا لما علم لنا فيه من المصلحة[١].

ثانياً: تنبّهه الواضح إلى المصالح الضرورية وتقديمه مقصد الدين على سائر الضروريات الأخرى:

حيث يقول: **الدماء والفروج والأموال والأنساب** من الأمور التي قد عقد بها **مصالح الدين والدنيا**[٢]، وينبّه إلى مقصد الدين في قوله: فكانت الدلائل منصوبة للاعتقاد وإظهار الإسلام معاً، لأن تلك الدلائل من حيث ألزمتهم اعتقاد الإسلام فقد اقتضت منه إظهاره والقتال لإظهار الإسلام، وكان في ذلك **أعظم المصالح**[٣].

ويدلّ على تنبّه الجصّاص لتقديم مقصد الدين على سائر الضروريات الأخرى ما ذكره في كتابه الفصول في الأصول، في معرض الإشارة إلى إباحة الاجتهاد في الشرع، حيث يقول: وغير ذلك من وجوه المصالح التي

(١) فصول الأحكام ٤/٧٠ ـ ٧١.
(٢) أحكام القرآن ١/٥٠٨.
(٣) أحكام القرآن ١/٤٥٣.

لا يحيط علمنا بها، وإذا ثبت ذلك في المباحات التي قد علمنا تعلقها بالمصالح كتعلق المحظورات والواجبات مما يجوز فيه النسخ والتبديل، ثم كان ذلك موكولاً إلى اجتهادنا وغالب ظنوننا، وكان ذلك من **أمور الدين إذ كان أكبر المصالح ما كان في أمر الدين**، فقد ثبت جواز الاجتهاد في سائر حوادث أمر الدين ممّا لم ينص لنا فيه على شيء بعينه ولم تتفق الأمة عليه[١].

ثالثاً: ربطه العقوبات الشرعية بالمصالح:

وممّا يحسب للجصاص أنّ من أبرز مسائل المقاصد التي تنبّه إليها، ربطه العقوبات الشرعية بالمصالح، حيث قال: «ثبت أنّ عقوبات الدنيا ليست موضوعة على مقادير الإجرام، وإنما هي على ما يعلم الله من المصالح فيها، وعلى هذا أجرى الله تعالى أحكامه»[٢].

٤ / أبو بكر محمد بن عبدالله الأبهري (ـ ٣٩٥هـ) البغدادي

إمام العلماء في وقته، والذي اعترف بفضله الموافق والمخالف، صاحب كتاب: مسألة الجواب والدلائل والعلل، والكتاب كما يبدو من عنوانه ذو صلة وطيدة بمباحث مقاصد الشريعة.

ثمّ تلميذه:

٥ / القاضي أبو بكر الباقلّاني: محمد بن الطيّب (ـ ٤٠٣هـ)

الملقّب بشيخ السنّة ولسان الأمّة، المتكلّم على مذهب أهل السنّة، شيخ وقته وعالم عصره.

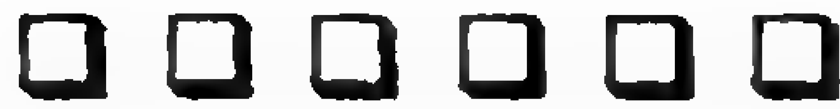
---

(١) الفصول في الأصول ٧١/٤.

(٢) أحكام القرآن ٢٧/١.

يعتبر القاضي أبو بكر الباقلاني رجل الأصول في مسائل التعليل واعتماد المعاني، وضابط المصطلحات في بعض مسائل القياس، وهو ممهّد طريق المقاصد للجويني.

وضع كتاب: التقريب والإرشاد في ترتيب طرق الاجتهاد، وكتاب الأحكام والعلل، وكتاب البيان عن فرائض الدين وشرائع الإسلام، وكلها من الكتابات التي لها صلة بمباحث مقاصد الشريعة.



المحاضرة السابعة:
نشأة المقاصد:

المرحلة الثانية:
من الجويني إلى الآمدي

توطئة:

تمتدّ هذه المرحلة من منتصف القرن الخامس الهجري إلى الربع الأوّل من القرن السابع الهجري تقريباً:

فبعد أن تحدّدت بدايات الموضوع على وجه العموم والإجمال، وتطوّر البحث في المرحلة السابقة من التلميح والإشارات والاستخلاصات المستفادة من تعليل الأحكام وبيان حِكمها، إلى الإفراد بالتأليف وتخصيص العناوين لبيان علل الشريعة وأسرارها وحِكمها ومحاسنها، تحوّل البحث في هذه المرحلة إلى **التعرّف على المقاصد واستقصائها وضبط أنواعها وتحديد مراتبها** ، حيث تلقّف الإمام الجويني ما كان قد مهّد له القفال الشاشي من موضوعات المقاصد في المرحلة السابقة، وما كان قد مهّد له كذلك الباقلاني من طريق المقاصد في اعتماد العلل والمعاني، فقام الإمام الجويني وأبدع بعبقريته المقاصدية الفذّة في الاهتداء إلى التقسيم التراتبي للمصالح، فحرّر المعاني واستقصى المقاصد وضبط الأنواع، وميّز البحوث المقاصدية

عن البحوث الأصوليّة، فكان بحقّ رجل هذه المرحلة بلا منازع كما كان القفال الشاشي من قبله رجل المرحلة السابقة بلا منازع، بحيث أنّ كلّ من ظهر بعد الجويني على امتداد أكثر من قرن من الزمن بدءًا بتلميذه الغزالي وانتهاءً بالآمدي إنّما كانت أبحاثه تجري في حدود ما كشفه ورسمه الإمام الجويني لا يكاد يجاوزه على الإجمال.

وفيما يلي نبذة عن حركة الاهتمام بالمقاصد والكتابة فيها خلال هذه المرحلة:

١ / أبو المعالي: عبدالملك بن عبدالله الجويني (ـ ـ ٤٧٨هـ) المعروف بإمام الحرمين

مفيد أهل المشرق والمغرب وإمام الأئمّة ـ كما نعته أبو إسحاق الشيرازي ـ، أثنى عليه علماء وقته بما يطول ذكره، أخذ في تحقيق المذهب الشافعي والخلاف وسلك طريق المباحثة والمناظرة، وجمع الطرق بالمطالعة، فظهرت فطنته وشاع ذكره، حتّى أربى على المتقدّمين ـ كما قالوا ـ وأنسى مصنّفات الأوّلين.

وأهمّ ما يستوقفنا في مؤلفاته كتابه الشهير الذائع الصوت المسمّى بالبرهان الذي عرض فيه آراء المخالفين وأدلّتهم وناقشها واختار ما رآه الأحقّ منها مع رعاية الأصول والقواعد العامّة المقنّنة[١]، متأثّراً بطريقة الإمام الباقلاني حيث سلك مسلكه في تقرير النظريات وتقعيد القواعد وبيان المعاني والمآخذ إلاّ أنّه زاد على الباقلاني إضافة مطّردة في الاستدلال وإقامة الحجّة على صواب النظر الذي يميل هو إليه[٢].

والذي يعنينا من البرهان فيما نحن فيه الآن هو تمييزه للبحوث المقاصدية عن البحوث الأصوليّة، فكتاب البرهان شاهد على عناية الجويني

---

(١) البرهان، مقدّمة المحقّق ٥٧/١ ـ ٥٨.

(٢) ابن عاشور، محمد الفاضل: محاضرات ص ٣٥٠.

بمباحث مقاصد الشريعة وإن لم تكن مفردة في أبواب أو فصول خاصّة بها، وأبرز ما تميّز به الجويني في ذلك:

أوّلاً: تقسيمه الشهير للمصالح:

قال في الباب الثالث من كتابه البرهان، تحت عنوان: في تقاسيم العلل والأصول: ونحن نقسّمها خمسة أقسام:

الأوّل: ما يعقل معناه وهو أصل ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بدّ منه . . .، وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه، فهو معلّل بتحقّق العصمة في الدماء المحقونة، والزجر عن التهجّم عليها.

الثاني: ما يتعلّق بالحاجة العامّة ولا ينتهي إلى حدّ الضرورة، وهذا مثل تصحيح الإجارة، فإنّها مبنيّة على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملّكها وضِنّة ملاّكها بها على سبيل العارية، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث إنَ الكافة لو منعوا عمّا تظهر الحاجة فيه للجنس، لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة، تبلغ مبلغ الضرورة في حقّ الواحد، وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس . . .، والذي ذكرناه مقدار غرضنا الآن.

الثالث: ما لا يتعلّق بضرورة خاصّة ولا بحاجّة عامّة، ولكن يلوح فيه غرض في جلب مكرمة، أو في نفي نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث.

الرابع: ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً، وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كليّ، وبهذه المرتبة يتميّز هذا الضرب من الضرب الثالث. . .، ومثاله وضع الشرع النكاح على تحصين الزوجيْن.

الخامس: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً ولا مقتضى من

ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة، وهذا يندر تصويره جدًّا، فإنّه إن امتنع استنباط معنى جزئيّ فلا يمتنع تخيّله كليًّا، ومثال هذا القسم: العبادات البدنيّة المحضة، فإنّه لا يتعلّق بها أغراض دفعيّة ولا نفعيّة، ولكن لا يبعد أن يقال: تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا يقع على الجملة، ثمّ إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها لم يطمع القايس في استنباط معنى يقتضي التقدير فيما لا ينقاس أصله[١].

وبهذا التقسيم المبتكر يكونُ الجويني قد وضع الأسس الأولى لتقسيم المصالح إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، هذا التقسيم الثلاثي الشهير الذي أصبح محكّماً في التطبيقات الأصولية والفقهية، والذي أصبح عمدة في فهم الأقوال وتوجيهها، والمعيار المحكّم لمعرفة ما يطّرد منها وما لا يطّرد، ومعرفة ما يستمرّ تطبيقه على إطلاقه ممّا لا يستمرّ، وهو إلى جانب ذلك الحاكم الفاصل والفارق البيّن بين ما تدخله الرخص وما لا تدخله، وبين العسير الذي ينبغي تيسيره، وبين اليسير الذي يستمرّ على حاله، وبين ما يوقع في الحرج والقلق والعنت والكلفة والمشقّة، وبين ما يؤدّي إلى الراحة والأمن.

ثانياً: تحديد مفهوم الحاجة وضبط معالمها:

في خلال تقسيم الجويني للمصالح وتحديد مراتبها، تحدّث عن الضرورة والحاجة، والحاجة العامّة أو حاجة الجنس، في مقابل حاجة الآحاد أو الأفراد.

ثمّ حين تعرّض لشرح هذه الأقسام لاحقاً ذكر: أنّ الحاجّة العامّة تنزّل منزلة الضرورة الخاصّة في حقّ آحاد الأشخاص[٢]، وذكرها في كتابه غياث

(١) الجويني: البرهان في أصول الفقه ٢/٦٠٣ ـ ٦٠٤.
(٢) البرهان ٢/٦٠٦.

الأمم في التياث الظلم بألفاظ قريبة من هذه، فذكرها مرّة بعبارة: الحاجة في حقّ الناس كافة تنزّل منزلة الضرورة في حقّ الواحد المضطرّ[١]، وعبّر مرّة أخرى عنها بإقامة الحاجة العامة في حقّ الناس كافة مقام الضرورة في حقّ الواحد[٢].

وقد عدّت هذه العبارات بعد ذلك من القواعد الفقهية التي جرى عليها تطبيق الكثير من الأحكام الفرعيّة، وهي **من ابتكارات الإمام الجويني تعبيراً وصياغةً**.

والأهمّ من هذا أنّ الجويني قد جدّد في كتابه غياث الأمم على وجه الخصوص، مفهوم الحاجة التي بنى عليها القاعدة الفقهية المذكورة، وضبطها بروابط ومعاقد، فقال تمهيداً لتأصيلها واحتواء مداركها وإبانة معالمها: «فإنّ الواحد المضطرّ لو صابر ضرورته ولم يتعاط الميتة لهلك، ولو صابر الناس حاجاتهم وتعدّوها إلى الضرورة لهلك الناس قاطبة، ففي تعدّي الكافة الحاجة من خوف الهلاك ما في تعدّي الضرورة في حقّ الآحاد فافهموا ترشدوا، بل لو هلك واحد لم يؤدّ هلاكه إلى خرم الأمور الكليّة الدنياوية والدينية، ولو تصدّى الناس الحاجة لهلكوا بالمسلك الذي ذكرناه من عند آخرهم، وما عندي أنّه يخفى مدرك الحقّ الآن بعد هذا البيان على مسترشد».

ثمّ قال: «فإذا تقرر أن المرعي الحاجة، فالحاجة لفظة مبهمة لا يضبط فيها قول، والمقدار الذي بان أن الضرورة وخوف الروح ليس مشروطاً فيما نحن فيه كما يشترط في تفاصيل الشرع في الآحاد في إباحة الميتة وطعام الغير، وليس من الممكن أن نأتي بعبارة عن الحاجة نضبطها ضبط التخصيص والتنصيص، حتّى تتميّز تميّز المسمّيات والملقبات بذكر أسمائها وألقابها، ولكن أقصى الإمكان في ذلك من البيان تقريب وحسن ترتيب ينبّه على الغرض».

---

(١) غياث الأمم ص ٣٤٥.

(٢) غياث الأمم ص ٣٤٦.

ثمّ حدّد بعد ذلك معالمها، من خلال الإحاطة بطرق ترتيبها، فقال: «لسنا نعني بالحاجة تشوق الناس إلى الطعام وتشوفها إليه، فربّ مشته لشيء لا يضره الانكفاف عنه، فلا معتبر بالتشهي والتشوّف، فالمرعي إذًا دفع الضرار واستمرار الناس على ما يقيم قواهم».

ثمّ قال: وقد ذكرنا الحاجة مبهمة، فاقتطعنا من الإبهام التشوّف والتشهّي المحض من غير فرض ضرار من الانكفاف عن الطعام وقد لا يستعقب ضعفاً ووهناً عاجزاً عن التقلب في الحال، ولكن إذا تكرّر الصبر على ذلك الحد من الجوع أورث ضعفاً، فلا نكلف هذا الضرب من الامتناع، ويتحصّل من مجموع ما نفينا وأثبتنا أنّ الناس يأخدون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو المآل، والضرار الذي ذكرناه في إدراج الكلام عنيْنا به ما يتوقّع منه فساد البنية أو ضعف يصدّ عن التصرّف والتقلّب في أمور المعاش[١].

ثالثاً: إثراؤه المعجم الاصطلاحي المقاصدي:

كما يسجّل للإمام الجويني إضافة لاستخدامه الملحوظ للألفاظ ذات الصلة بمصطلح المقاصد التي دأب عليها مَن قبله من رجال المرحلة السابقة، كالمعاني والحكمة رالاستصلاح والمصلحة، يسجّل للجويني أيضاً تعزيز المعجم الاصطلاحي المقاصدي في هذه المرحلة بمصطلحات جديدة مثل: كليات الشرع والمصالح العامّة والمصلحة الكليّة والحكمة الكليّة والمصلحة الجليّة، كما في قوله: ولكنّه ينظر في **كليّات الشرع ومصالحها العامّة** وقوله: «ثمّ إذا لم يجد في الواقعة **مصلحة عامّة**...»[٢]، وقوله في كتابه مغيث الخلق في ترجيح القول الحق، في معرض الردّ على مذهب أبي حنيفة في مسألة صيانة الأملاك على الملاّك وحفظ الأموال على أربابها: وإنّما جعلناه تابعاً للحاجة العامة و**المصلحة الكليّة**، لأنّ الحاجة العامة

---

(١) غياث الأمم ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(٢) البرهان ٨٧٥/٢.

المتعلقة به، **والمصلحة الكلية** منوطة به[١]، وقوله: القصاص حيث شرّع إنّما شرّع صيانة للدماء في أهبها، وحفظاً للنفوس في نصبها، وردعاً للغواة، وزجراً للجناة، وحقناً للدماء عن أصحاب المجون، وأولي العرامة في مطرد العرف ومستقرّ العادة، هذه هي **الحكمة الكليّة والمصلحة الجليّة**[٢].

والجدير بالملاحظة والتنويه أنّ الجويني نجده في غير مرّة ينوّه بمقاصد الشريعة ويربط بين اللفظين في نفس الجملة، فيقول: ومن لم يتفطّن لوقوع **المقاصد** في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع **الشريعة**[٣].

وفي مستهلّ حديثه عن مضمون كتابه غياث الأمم، يذكر في المقدمة أنّ: أقسام الأحكام وتفاصيل الحلال والحرام في **مباغي الشرع ومقاصده**، ومصادره وموارده، يحصرها قسمان ويحويها في متضمّن هذا المجموع نوعان[٤].

بل ويبتكر مصطلح مقاصد الشريعة بهذا التركيب الإضافي المتكوّن من كلمتي مقاصد وشريعة، كما في معرض الحجاج والردّ على مذهب أبي حنيفة الذي يجيز الدخول في الصلاة بغير لفظ «الله أكبر» على وجه التخصيص، فيقول: فمن قال والحالة هذه لا أثر لهذا الاختصاص، وإنّما هو أمر وفاقي، فقد نادى على نفسه بالجهل **بمقاصد الشريعة**[٥].

وأمّا ما نسبه البعض إلى الإمام الجويني من سبق إشاراته وتنبّهه إلى الكليات الخمس من خلال قوله مثلاً: فالشريعة متضمّنها: مأمور به ومنهيّ عنه ومباح، فأمّا المأمور به فمعظمه العبادات . . .، وأمّا المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر . . .، وبالجملة الدم معصوم بالقصاص

---

(١) مغيث الخلق ص ٩٤.

(٢) مغيث الخلق ص ٩٥.

(٣) البرهان ١/١٤٥.

(٤) غياث الأمم ص ١٠.

(٥) البرهان ٢/٦٢٤.

...، والفروج معصومة بالحدود ...، والأموال معصومة عن السرّاق بالقطع[١].

فإنّه وإن كان قد نبّه في هذا النصّ وأمثاله إلى حفظ كليّات الدين والنفس والنسل والمال، إلاّ أنّه قد كان في ذلك مسبوقاً بالقفال الشاشي والجصّاص كما سبق بيانه.

٢ / أبو حامد: محمد الغزالي (ـ ٥٠٥هـ)

إمام أهل العراق وخراسان، وأنظر أهل زمانه، وصاحب التصانيف الكثيرة التي تزيد عن الخمسمائة مصنّف، منها في أصول الفقه: المنخول من تعليقات الأصول، وشفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل، ومسالك التعليل، والمستصفى.

فأمّا كتابه المنخول فهو من أوائل الكتب التي صنّفها في علم أصول الفقه، إذ ألّفه في حياة أستاذه الجويني، ـ كما ذكر السبكي ـ، وقد اقتصر فيه على ما ذكره شيخه إمام الحرمين في تعاليقه من غير زيادة أو تبديل سوى ما تكلّفه في تهذيب كلّ كتاب بتقسيم فصول وتبويب أبواب رَوْماً لتسهيل المطالعة عند مسيس الحاجة إلى المراجعة، ثمّ وضع كتابه شفاء الغليل ومسالك التعليل، اقتصر فيه على مباحث القياس وبيان مسائل التعليل من المناسب والشبه والطرد كما يشير إليه اسم الكتاب، تكلّم فيها بإسهاب، وأظهر قدرة واسعة على التفصيل والتدليل والتمثيل، وفصّل الكلام في المصالح المرسلة وفي شروط صحّة التعليل بها، وأكثر من الأمثلة والتطبيقات، بحيث يجد القارىء نفسه أمام سيل متدفّق من الأمثلة والتطبيقات لمسائل التعليل والقياس لا نجده في غيره من كتب الأصول، مقدّماً بذلك نموذجاً عمليًا في معرفة السبيل إلى الاستفادة من القواعد الأصولية، وإخراج تلك القواعد من الجمود النظري إلى التطبيق العملي[٢].

---

(١) الجويني: البرهان ٢/٧٤٦ ـ ٧٤٧.

(٢) انظر: شفاء الغليل ص ٢٨ و٣١.

ثمّ وضع في أخريات حياته العلميّة كتابه المستصفى، الذي صرف العناية فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعاني، ونهج به طريقه إلى علميْ الأصول والمقاصد، وقال عنه في المقدّمة: «وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب، يطّلع الناظر في أوّل وهلة على جميع مقاصد هذا العلم، ويفيده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه، فكلّ علم لا يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ومبانيه، فلا مطمح له في الظفر بأسراره ومباغيه»[١].

وقد أظهر الغزالي في كتابه هذا، قدرة واسعة على الضبط والحصر والإحكام والتنسيق والترتيب في المباحث الأصولية المتناولة، ومنها القضايا المتعلّقة بقواعد المصالح ومسائل المقاصد، وأظهر شخصيّة مستقلّة في تناول هذه المباحث والقضايا، الأمر الذي مكّنه من اكتشاف تصوّرات جديدة في علم المقاصد.

وممّا يحسب للغزالي في هذا الميدان:

أوّلاً: ضبط أقسام المصلحة باعتبار قوّتها في ذاتها:

فقال في كتابه شفاء الغليل: قد رتّبنا المناسب على ثلاث مراتب: ما يقع منه في رتبة الضروريات، وما يقع منه في رتبة الحاجيات، وما يقع في رتبة التحسينيات والتزيينيات[٢].

والذي يبدو من عبارته «قد رتّبنا المناسب على ثلاث مراتب» الإشعار بأنّ هذا التقسيم الثلاثي من وضعه وابتكاره.

ثمّ ذكر في كتابه المستصفى: أنّ المصلحة باعتبار قوّتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات، وإلى ما هي في رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلّق بالتحسينات والتزيينات[٣].

---

(١) المستصفى ٤/١.
(٢) شفاء الغليل ص ٢٠٨.
(٣) المستصفى ٢٨٦/١.

وقام ببيان مفهوم المصلحة والتمثيل لمراتبها الثلاث، وفسّر الرتبة الثالثة بأنّها ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكنها التي تقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات[١].

وهذا التقسيم الثلاثي وإن كان قد استفاده الغزالي من التقسيم الخماسي لأستاذه الجويني، إلاّ أنّ ما يُذكر للغزالي هو ما قام به من ضبط وحصر وتحرير لهذه الأقسام الثلاثة، حتّى أنّ جميع من جاء بعده قد ارتضاها وسار عليها، واستقرّت التسمية على تلك الأصناف الثلاثة، طبيعة كون تصاريف الشريعة في أحكامها دائرة حول هذه الأنواع الثلاثة.

ثانياً: التنبّه إلى مكمّلات ومتمّمات المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية:

فقال: ويتعلّق بأذيال كلّ قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمّة لها[٢]، ومثّل لذلك بأمثلة وتطبيقات عديدة.

وهذه المكمّلات يظهر وجه الأهميّة في كونها عبارة عن متمّمات لتكون أماناً احتياطياً وسياجاً واقياً للحفاظ على مصالح الناس من أجل تحقيق المصالح الثلاث على أكمل وجه، وفقدان هذه المكملات لا يخلّ بالمصلحة الأصلية وإن كانت تتأثر بفقدها نوعاً ما.

ثالثاً: ترتيب المصالح الضرورية ترتيبا محكما ومنسّقا:

فذكر أنّ: مقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكلّ ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلّ ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة ...، ثمّ قال: «وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة

(١) المستصفى ٢٩٠/١.
(٢) المستصفى ٢٨٦/١.

الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح»[١]، وساق أمثلة تطبيقية لكلّ أصل من الأصول الخمسة التي عرفت فيما بعد باسم الكليّات الخمس.

فالغزالي، وإن لم يكن أوّل من تطرّق إلى هذه الكلّيات الخمس بالإشارة والبيان، لكن دوره يتّضح في التفصيل والترتيب والتنسيق والإحكام.

ويكاد الإجماع بعده ينعقد على هذا الترتيب الذي سار عليه الغزالي وحرّره.

رابعاً: التنبيه على أنّ المصالح الضرورية محفوظة في كلّ الشرائع السماوية:

فقال: «وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملّة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر»[٢].

خامساً: تحديد ضوابط المصلحة:

باعتبار ثلاثة أوصاف، وهي أن تكون ضرورية، قطعيّة، كليّة[٣].

سادساً: التنصيص على بعض قواعد الترجيح بين المصالح:

من ذلك قوله: إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشدّ الضررين وأعظم الشرّين[٤]، وقوله: عند تعارض مصلحتين ومقصودين يجب ترجيح الأقوى[٥] ونحو ذلك.

---

(١) المستصفى ١/٢٨٦.

(٢) المستصفى ١/٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٣) المستصفى ١/٢٩٦ وما بعدها.

(٤) المستصفى ١/٣٠٤.

(٥) المستصفى ١/٣١١.

وفي هذا المجال كتب الباحث المغربي محمد عبدو رسالة جامعية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، بعنوان الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي، بيّن فيها جانب الإضافة والإبداع في الفكر المقاصدي عند الغزالي.

سابعاً: التأسيس لطرق الكشف عن المقاصد:

ومن أهمّ ما تنبّه له الغزالي كذلك الإشارة إلى طرق الكشف عن المقاصد وكيفيّة الوصول إلى الاستدلال على تعيينها، حيث أرشد إلى معرفة الطرق التي نستطيع أن نصل بها إلى إثبات أعيان المقاصد الشرعية في مختلف التشريعات، فذكر أنّ: مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنّة والإجماع، فكلّ مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة[١].

وذكر من طرق الكشف عن المقاصد كذلك: الأدلة الكثيرة التي لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، والتي سماها الشاطبي فيما بعد بالتواتر المعنوي، فقال الغزالي: «وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات»[٢].

وفي الباب الثالث المخصّص لقياس الشبه من كتابه المستصفى، تطرّق لبيان التدريج في منازل الأقيسة من أعلاها إلى أدناها، وبيّن ما يفيد أنّ من طرق الكشف عن المقاصد أنّها تعرف بالمألوف من الشرع وهو ما كان الالتفات إليه عينا أو جنسا، فقال: «والمألوف من عادة الشرع هو الذي يعرف مقاصد الشرع».

ثم وضّح ما هو من عادة الشرع الالتفات إليه، فقال: «والعادة تارة

(١) المستصفى ١/٣١٠.

(٢) المستصفى ١/٣١١.

تثبت في جنس وتارة تثبت في عين»، وذكر أنّ: «للجنسية مراتب بعضها أعم من بعض وبعضها أخص وإلى العين أقرب»، وبيّن أثر ذلك في الأحكام، فقال: «وكذلك في جانب المعنى، أعم أوصافه أن يكون وصفاً تناط الأحكام بجنسه حتى يدخل فيه الأشباه، وأخص منه كونه مصلحة حتى يدخل فيه المناسب دون الشبه، وأخص منه أن يكون مصلحة خاصة كالردع والزجر أو معنى سد الحاجات أو معنى حفظ العقل بالاحتراز عن المسكرات».

وبعد أن مثّل لهذه المراتب، قال: «فقد عرفت بهذا، أنّ الظن ليس بتحريك والنفس ليست تميل إلا بالالتفات إلى عادة الشرع في التفات الشرع إلى عين ذلك المعنى أو جنسه في عين ذلك الحكم أو جنسه وأن للجنسية درجات متفاوتة في القرب والبعد لا تنحصر فلأجل ذلك تتفاوت درجات الظن»(١).

وبهذيْن العلميْن تجلّت مواطن الإضافة في مقاصد الشريعة، وتحدّدت ملامح هذه المرحلة، بحيث أنّ كلّ من جاء بعدهما خلال هذه المرحلة التي امتدّت إلى الربع الأوّل من القرن السابع إنّما كان يدور في فلكيْهما، وينتظم في محاور بحوثهما، ونذكر منهم على وجه الخصوص: علميْن نزعا نزعة تطبيقية عمليّة في مقاصد الشريعة الإسلامية خلال هذه المرحلة من نشأة علم المقاصد، وعلميْن آخريْن شاركا بالتهذيب والترتيب، والتنقيح والتحقيق.

فأمّا اللذان نزعا نزعة تطبيقية عمليّة في مقاصد الشريعة الإسلامية، فأوّلهما ظهوراً هو:

٣ / أبو بكر محمد بن عبدالله المعافري الإشبيلي (ـ ٥٤٣هـ) المعروف بابن العربي

عالم أهل الأندلس ومسندهم، الذي التقى بالغزالي وأخذ عنه بالمشرق، وهو صاحب التصانيف الكثيرة المفيدة، منها: أحكام القرآن،

(١) المستصفى ٢/٣٢٠ ـ ٣٢١.

والمحصول في أصول الفقه، والقبس على موطّأ مالك بن أنس، وغيرها.

وابن العربي وإن لم يكن صاحب أوائل في علم المقاصد فيما قرّره وحرّره في كتبه، إلاّ أنّ ما يلاحظ له هو غزارة المادة المقاصدية التي ضمّنها في مختلف مصنّفاته، وما اتّسم به من نزعة تطبيقية عمليّة حتّى أضفى عليه بعض الباحثين المعاصرين صفة: العلَم التطبيقي لعلْم المقاصد.

ومن خلال تصفّح مؤلّفات ابن العربي يمكن أن نلمس فكره المقاصدي ونستجلي معالمه بكلّ يسر، فهو الذي يؤكّد على ضرورة اعتبار المصالح في غير موضع من كتبه، من ذلك قوله بعد نقله خلاف بين مالك والشافعي في مسألة التحكيم بين المتخاصميْن: «والشافعي ومن سواه لا يلحظون الشريعة بعين مالك رَحِمَهُ اللَّهُ؛ **ولا يلتفتون إلى المصالح ، ولا يعتبرون المقاصد**، وإنما يلحظون الظواهر وما يستنبطون منها، وقد بينا ذلك في أصول الفقه والقبس في شرح موطّأ بن أنس[1]».

ويؤكّد على: أنّ **المصالح والعادات لا تختلف فيها الشرائع**، أمّا أنّه يجوز أن يختلف وجود المصالح فيكون في وقت دون وقت، فإذا وجدت فلا بدّ من اعتبارها[2]، ويقول: ولا خلاف أنّ الله تعالى لم يغاير بين الشرائع في التوحيد والمكارم **والمصالح** ، وإنّما خالف بينها في الفروع بحسب ما علمه سبحانه[3].

ويقرّر أنّ **الاجتهاد إنّما يكون بحسب الأدلّة والمصالح**[4]، وأنّ **مقاصد الألفاظ أصل يرجع إليه**[5]، وأنّ **الألفاظ تحمل على المقاصد**[6]، وأنّ:

---

(١) أحكام القرآن ٦٢٣/٢.
(٢) أحكام القرآن ١٠٨٥/٣.
(٣) أحكام القرآن ١٦٩٤/٤.
(٤) ابن العربي: أحكام القرآن ٣٤٧/١.
(٥) أحكام القرآن ٣٣٨/١.
(٦) أحكام القرآن ٦٢٦/٢.

الشيء قد ينتفي بانتفاء فائدته، إذ **الشيء إنّما يراد لمقصوده، فإذا عدم المقصود فكأنّه لم يوجد**[١].

ويعتبر أنّ من قواعد المعاملات وأساس المعاوضات، **قاعدة: اعتبار المقاصد والمصالح**[٢]، ويرى أنّ هذه القاعدة: قد اتّفقت الأمّة على اعتبارها في الجملة، ولأجلها وضع الله الحدود والزواجر في الأرض استصلاحاً للخلق[٣].

وفيما يتعلّق بمقاصد المكلّفين يقرّر أنّ: كلّ من قصد باطلاً في الشريعة نُقض عليه قصده، تحقّق ذلك منه أو اتّهم به إذا ظهرت علامته[٤]، وهذا ما أكّده الشاطبي لاحقاً بقوله: المطلوب من المكلّف أن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع[٥]، وأنّ: كلّ من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكلّ من ناقضها فعمله في المناقضة باطل[٦].

ويصرّح ابن العربي بأنّ: **المصلحة أحد أركان أصول الفقه**[٧]، ويردّ المسائل إلى: قاعدة المصالح والمقاصد والعرف الجارية عليه أحكام الشرع[٨].

ويشير إلى مقاصد الشريعة من الحدود والعقوبات، بقوله: فإنّ الله ما وضع الحدود إلاّ لمصلحة عامة كافة قائمة بقوام الحق، لا زيادة عليها ولا نقصان معها، ولا يصلح سواها، ولكن الظلمة خاسوا بها وقصّروا عنها،

(١) أحكام القرآن ٢/٩٠٥.
(٢) أحكام القرآن ١/٩٦.
(٣) القبس في شرح موطأ بن أنس ٣/٢٠٩.
(٤) أحكام القرآن ١/٣٤٥.
(٥) الشاطبي: الموافقات ٢/٣٣١.
(٦) الموافقات ٢/٣٣٣.
(٧) القبس في شرح موطأ بن أنس ٤/١٤٩ ـ ١٥٠.
(٨) القبس في شرح موطأ بن أنس ٣/٢٣٠ ـ ٢٣١.

وأتوا ما أتوا بغير نيّة منها، ولم يقصدوا وجه الله في القضاء بها، فلذلك لم يرتدع الخلق بها، ولو حكموا بالعدل، وأخلصوا النيّة، لاستقامت الأمور وصلح الجمهور[١].

وممّا يلاحظ لابن العربي دأبه المتواصل في التنبيه على علل الأحكام، والإشارة إلى وجوه الحكمة فيها، فقلّما يغفل ابن العربي عن مسلكه هذا، فتراه يخرّج الأحكام على اعتبار المصالح، ويبني الأحاديث على قاعدة المصلحة كما في حديث النهي عن الاحتكار[٢]، وفي شرحه لحديث النهي عن الأكل بالشمال، يقول: والنكتة التي تعتمدونها في **الفرق بين المكروه والحرام**: أنه إذا جاء النهي مقروناً بالوعيد دل على تحريمه، وإذا جاء مطلقاً كان أدباً، إلا أن تقترن به **قرينة تدل على أنه مصلحة** في البدن، أو في المال على الاختصاص بالمرء، فإنه يكون مكروهاً على حاله ولا يترقى إلى التحريم، **فإن كان لمصلحة تعم الناس صار حراماً**، والدليل على ذلك: **أن للمرء أن يتحمل الضرر في نفسه إن كان ذلك يسيراً، وليس له أن يلحقه بغيره يسيرا كان أو كثيراً**[٣].

ويرى أنّ: التيسير مصلحة للخليقة[٤]، ويذهب إلى أنّ الاستحسان هو: إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخّص[٥]، ونحو ذلك كثير ممّا تفرّق وانتشر في ثنايا كتبه.

وأمّا ثاني العلمين اللذين نزعا نزعة تطبيقية عمليّة في مقاصد الشريعة خلال هذه المرحلة، فهو:

---

(١) أحكام القرآن ١٤٥٠/٣ ـ ١٤٥١.

(٢) القبس ٢٨٠/٣ ـ ٢٨١.

(٣) القبس ٢٨١/٤.

(٤) أحكام القرآن ٨٥٣/٢.

(٥) ابن العربي: المحصول في أصول الفقه ص ١٣٢، الشاطبي: الموافقات ٢٠٧/٤ - ٢٠٨، والاعتصام ٣٨٢/٢.

٤ / أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ـ ٥٩٥هـ) المعروف بابن رشد الحفيد:

قاضي الجماعة بقرطبة، الذي كان يضرب به المثل في علم الكلام والفلسفة، وصاحب التآليف الكثيرة النافعة، منها: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، هذا الكتاب الذي لا يعلم في فنّه أنفع منه تعليلاً وتوجيهاً، أكبر شاهد على نزعة ابن رشد التطبيقية ومسلكه العملي في مقاصد الشريعة الإسلاميّة، حيث احتوى الكتاب على مادة مقاصدية غنيّة.

وقد أكّد فيه على أنّ الشريعة مبنية على رعاية المصالح، وأنّ الأحكام المعقولة المعاني في الشرع أكثرها هي من باب محاسن الأخلاق، أو من باب المصالح وهذه في الأكثر هي مندوب إليها[١].

بل وحتى العبادات ليس بعيداً عنده أن يجتمع فيها رعاية المصالح والتعبد، حيث يقول: والمصالح المعقولة لا يمتنع أن تكون أسباباً للعبادات المفروضة حتى يكون الشرع لاحظ فيهما معنيين: معنى مصلحيًا، ومعنى عبادياً، وأعني بالمصلحي: ما رجع إلى الأمور المحسوسة، وبالعبادي: ما رجع إلى زكاة النفس[٢].

ونوّه بضرورة حفظ كليات الشريعة في غير موضع من كتابه، فأشار إلى حفظ الدين وعبّر عنه بالتزام الناس الشرائع، في قوله: والعقاب الأكبر قد يوضع لما إليه النفس أميل وهو لها أغلب من الجنايات وإن كانت الجناية متقاربة، إذ كان المقصود من ذلك التزام الناس الشرائع وأن يكونوا أخياراً عدولاً[٣].

وعبّر عن مقصد حفظ النفس بحفظ الدماء[٤]، ونبّه إلى مقصد حفظ

(١) بداية المجتهد ٧٥/١.
(٢) بداية المجتهد ١٦/١.
(٣) بداية المجتهد ٣٠٣/١.
(٤) انظر: بداية المجتهد ٤٢٨/٢.

النسل وعبّر عنه بحفظ الأنساب، كما في معرض حديثه عن معنى الإحداد، فقال: وذلك أنه يظهر من معنى الإحداد أنّ المقصود به أن لا تتشوف إليها الرجال في العدة، ولا تتشوف هي إليهم، وذلك سداً للذريعة لمكان حفظ الأنساب[١].

وصرّح بمقصد حفظ المال في غير موضع من كتابه بداية المجتهد، فذكر في كتاب الإجارات أنّ الضمان عند الفقهاء على وجهيْن: بالتعدّي، أو لمكان المصلحة وحفظ الأموال[٢].

وقال في كتاب الوديعة، فيْ حكم السفر بالوديعة أو إيداعها عند الغير: وبالجملة فعند الجميع أنه يجب عليه أن يحفظها مما جرت به عادة الناس أن تحفظ أموالهم، فما كان بيناً من ذلك أنه حفظ اتفق عليه وما كان غير بين أنه حفظ اختلف فيه[٣]، وفي غيرها من المواضع[٤].

كما نصّ في غير موضع على مراعاة المصالح الحاجيّة، فرأي الإمام في صرف الزكاة في صنف واحد أو أكثر من صنف واحد يكون بحسب الحاجة[٥]، لأنّ المعنى يقتضي أن يؤثر بها أهل الحاجة إذ كان المقصود به سد الخلة[٦]، وأنّه لا يجوز للمعتكف الخروج من المسجد إلاّ لحاجة الإنسان أو ما هو في معناها مما تدعو إليه الضرورة[٧]، ومدة الخيار في البيوع ليس له قدر محدود في نفسه، وإنما يتقدر بتقدر الحاجة إلى اختلاف المبيعات وذلك يتفاوت بتفاوت المبيعات[٨].

---

(١) بداية المجتهد ١٢٤/٢.
(٢) بداية المجتهد ٢٣١/٢.
(٣) بداية المجتهد ٣١٢/٢.
(٤) انظر على سبيل المثال: بداية المجتهد ٣٠٤/٢ و٤٤٨/٢ و٤٤٩/٢.
(٥) بداية المجتهد ٢٧٥/١.
(٦) بداية المجتهد ٢٧٥/١.
(٧) بداية المجتهد ٣١٧/١.
(٨) بداية المجتهد ٢٠٩/٢.

التنبيه على مقاصد عليا للشريعة الإسلامية:

وممّا يحسب لابن رشد الحفيد، إضافة إلى ما سبق بيانه، أنّه قد أحدث نقلة نوعية في طروحاته المقاصدية التي تدارك بها النقص الحاصل في التطبيق الفقهي، والتي لو كتب لها الاستمرار والتواصل لكانت لأبحاث المقاصد أبعاد أكثر شمولاً وأكثر اتّساعاً فيما يتعلّق بالمجتمع ومؤسساته، وقد أسهم في هذا المجال الدكتور محمد بولوز ببحث قيّم بعنوان: بداية المجتهد لابن رشد ودوره في تربية ملكة الاجتهاد[١]، أبرز فيه معالم الفكر المقاصدي عند ابن رشد.

وإنّ أهمّ ما يحسب لابن رشد في إضافته النوعيّة فضلاً عن غزارة المادة المقاصديّة وثرائها خاصّة فيما يتعلّق بالمقاصد الجزئيّة، ما اتّسم به نظره وفكره المقاصدي من شمولية حيث نجد له كلاماً عن المقاصد العالية وأوصاف الشريعة التي هي أعلى أنواع المقاصد من حيث التجريد والتنظير والإيجاز والنظر الفلسفي في آن[٢].

ففي خاتمة كتابه بداية المجتهد، يقول: وينبغي أن تعلم أنّ الأحكام الشرعية تنقسم قسمين: قسم يقضي به الحكّام، وجلّ ما ذكرناه في هذا الكتاب هو داخل في هذا القسم، وقسم لا يقضي به الحكام، وهذا أكثره هو داخل في المندوب إليه، وهذا الجنس من الأحكام هو مثل ردّ السلام وتشميت العاطس، وغير ذلك ممّا يذكره الفقهاء في أواخر كتبهم التي يعرّفونها بالجوامع، ونحن قد رأينا أن نذكر أيضاً من هذا الجنس المشهور منه إن شاء الله تعالى، وأمّا ما ينبغي قبل هذا أن تعلم أنّ **السنن المشروعة العمليّة المقصود منها هو الفضائل النفسانية**[٣]، منبّها إلى جملة من تلك الفضائل ذات الأبعاد الجماعية، فنجد له حديثاً عن السنن الكرامية، والسنن

(١) وهو موضوع رسالة الدكتوراه التي تقدم بها في اختصاص الدراسات الإسلامية بكلية الآداب بفاس سنة ٢٠٠٦ ـ ٢٠٠٧م.

(٢) انظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية ص ١١١.

(٣) بداية المجتهد ٢/٤٧٥.

الاجتماعية، والسنن ذات الجوانب السياسية، والسنن ذات الأبعاد الاقتصادية، فيقول: «فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه، وشكر من يجب شكره، وفي هذا الجنس تدخل العبادات».

ثمّ يقول: ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي تسمّى عفّة، وهذه صنفان: السنن الواردة في المطعم والمشرب، والسنن الواردة في المناكح، ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكفّ عن الجور، فهذه هي أجناس السنن التي تقضي العدل في الأموال، والتي تقضي العدل في الأبدان، وفي هذا الجنس يدخل القصاص والحروب والعقوبات، لأنّ هذه كلّها إنّما يطلب بها العدل، ومنها السنن الواردة في الأعراض، ومنها السنن الواردة في جميع الأموال وتقويمها، وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمّى السخاء، وتجنّب الرذيلة التي تسمّى البخل، والزكاة تدخل في هذا الباب من وجه، وتدخل أيضاً في باب الاشتراك في الأموال، وكذلك الأمر في الصدقات، ومنها سنن واردة في الاجتماع الذي هو شرط في حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية، وهي المعبّر عنها بالرياسة، ولذلك لزم أيضاً أن تكون سنن الأئمة والقوام بالدين، ومن السنن المهمّة في حين الاجتماع: السنن الواردة في المحبّة والبغضة والتعاون على إقامة هذه السنن، وهو الذي يسمّى النهي عن المنكر والأمر بالمعروف، وهي المحبّة والبغضة أي الدينية التي تكون إمّا من قبل الإخلال بهذه السنن، أو من قبل سوء المعتقد في الشريعة».

ثمّ يختم بقوله: وأكثر ما يذكر الفقهاء في الجوامع من كتبهم ما شذّ عن الأجناس الأربعة التي هي فضيلة العفّة وفضيلة العدل وفضيلة الشجاعة وفضيلة السخاء، والعبادة التي هي كالشروط في تثبيت هذه الفضائل[1].

فهذه الفقرات التي أنهى بها ابن رشد كتابه بداية المجتهد، تفصّل بوضوح مقصوده من الفضيلة النفسانية حيث ذكر منها السنن الكرامية، والتي

(١) بداية المجتهد ٢/٤٧٥ ـ ٤٧٦.

لا تعني في الأغلب الأعم غير كرامة الإنسان مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[(١)]، بما منحه من حرية وما حمله من مسؤولية الخلافة والعمارة والعبادة، وما هيأ له من قابلية للتعلم وجعل له السمع والبصر والفؤاد وسخر له الكون وجعله فيه سيداً.

كما تحدث عن السنن الاجتماعية من ترابط ومحبة وتعاون وتكافل اجتماعي، وما يدخل في الجوانب السياسية «المعبر عنها بالرياسة أو سنن الأئمة والقوام بالدين» من تنظيم أمر الجهاد والعدل وإقامة الحدود وإشاعة الأمن ومقاومة الانحراف بمختلف أشكاله سواء كان «من قبل الإخلال بهذه السنن وإما من قبل سوء المعتقد في الشريعة»، وكذا في الأبعاد الاقتصادية كتحقيق العدالة الاجتماعية، المعبّر عنها بـ «الاشتراك في الأموال».

واعتبر هذه الفضائل النفسانية مقاصد للأحكام وعموم الفقه، والمتمثلة في **فضيلة العفة** والزهد المانع من التكالب والظلم وأخذ ما ليس بحق، ثم الرقي من مجرد كف الأذى إلى **فضيلة العدل** وحب بسطه في حياة الأفراد والجماعة والقيام بالواجب في كل مجال، ثم الترقي منه إلى الإحسان **وفضيلة السخاء** في البذل والتضحية **وفضيلة الشجاعة** في المواقف ومواجهة الانحراف والباطل بداية من النفس والأسرة والمجتمع والعالم أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر وجهاداً في سبيل الله.

ولا يفلح المرء في شيء من ذلك كله بغير **فضيلة العبادة** والتي تبدأ بأداء حق الله على عباده، ولما لم يكن الله في حاجة إلى شيء من ذلك، تعود بركة ذلك على العابد بحياة سعيدة طيبة ووقوداً وزاداً لفضائل العفة والعدل والسخاء والشجاعة، وفي الآخرة رضوان أكبر وجنة نعيم[(٢)].

والذي يفهم من كلام ابن رشد تنبيهه لما يمكن أن يقع في تطبيق

---

(١) الإسراء، ٧٠.

(٢) انظر رسالة الدكتوراه القيمة حول كتاب ابن رشد، تربية ملكة الاجتهاد ص ٨٦٢ - ٨٦٣، طبعة مرقونة.

الشريعة من التزام رسومها وظواهر أحكامها وتضييع لمقاصدها ومكارم الأخلاق فيها، فجعل المسألة الأخلاقية في المرتبة الأولى وباقي المقاصد بما فيها العبادة خادمة لها(١).

وقد أجاد الدكتور محمد بولوز في إبراز المقاصد الشرعية في فكر ابن رشد، من خلال تتبع هذه الخاتمة وعموم كتاب بداية المجتهد، وبعض الإشارات في كتاب فصل المقال وكتاب مناهج الأدلة لابن رشد، وجمعها في محاور ستّة(٢).

ونحن نقتصر على إبراز بعضها ممّا ورد في خاتمة كتاب بداية المجتهد، منها:

مقصد العبادة الذي يأتي على رأس مقاصد الخلق كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾(٣)، وما في حكمها من الآيات.

وكلام ابن رشد عن هذا المقصد يفيد أنه الأسبق والأهم، فقد ذكره في بداية الفضائل حين قال: «فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه، وشكر من يجب شكره، وفي هذا الجنس تدخل العبادات»، ثم ختم به واعتبره: «كالشروط في تثبيت هذه الفضائل».

مقصد أمهات الفضائل ومكارم الأخلاق:

وهي تشبه مجتمعة ما وصف به مجتمع الصدر الأول من السلف بالفضيلة الكاملة والتقوى(٤)، ويكفي لأهمية هذا المقصد أن جعل أحد أهم مقاصد العبادة التي هي مقصود الخلق، وهي التي تحقق للناس الصحة النفسية بجانب صحة الأبدان المطلوبة، يقول ابن رشد: والشارع هو الذي يبتغي هذا في صحة الأنفس، وهذه الصحة هي المسماة «تقوى»، وقد صرح

---

(١) المرجع السابق ص ٨٦٤ ـ ٨٦٥.
(٢) نفس المرجع ص ٨٦٥ ـ ٨٧٠.
(٣) الذاريات، ٥٦.
(٤) فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال ص ٨٣.

الكتاب العزيز بطلبها بالأفعال الشرعية في غير ما آية، فقال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾[2]، وقال: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾[3]، إلى غير ذلك من الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى[4].

وقد تحدث ابن رشد في هذا المقصد عن أربع أمهات في المقاصد، هي مقصد العفّة، ومقصد العدل، ومقصد الشجاعة، ومقصد السخاء.

مقصد العفة:

أمّا مقصد العفّة ففيه ما لا يحصى من النصوص العامة في عدم القصد إلى الدنيا وحدها والاطمئنان إليها أو الاغترار بها أو إيثارها على الآخرة أو تكون سبباً للغفلة عنها، والنصوص الخاصة ببعض الأمور في هذه الدنيا، ففي المال مثلاً، قوله تعالى في شأن فقراء المهاجرين: ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾[5]، وقوله في شأن الأغنياء مع أموال اليتامى: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ﴾[6]، وغيرها من الآيات.

وفي عفة غريزة الجنس، قوله تعالى: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾[7]، وفي وضع الثياب من غير تبرج وزينة في حكم من أعفيت من الستر الكامل، قوله تعالى: ﴿وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ﴾.

---

(١) البقرة، ١٨٣.
(٢) الحجّ، ٣٧.
(٣) العنكبوت، ٤٥.
(٤) فصل المقال ص ٧٩ ـ ٨٠.
(٥) البقرة، ٢٧٢.
(٦) النساء، ٦.
(٧) النور، ٣٣.

وفضيلة العفة تعم عنده ما يتعلق بـ « السنن الواردة في المطعم والمشرب والسنن الواردة في المناكح».

مقصد العدل:

وأمّا مقصد العدل، ففيه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾[1]، وما في حكم هذه الآية سواء في الكتابة أو الإشهاد أو الحكم والقضاء أو الإصلاح بين الناس أو الأسرة والأبناء أو في الكيل والميزان والتعامل بالأموال، وغيرها من المجالات التي يطلب فيها العدل والكف عن الجور، التي عبّر عنها ابن رشد بقوله: «أجناس السنن التي تقتضي العدل في الأموال، والتي تقتضي العدل في الأبدان، وفي هذا الجنس يدخل القصاص والحروب والعقوبات لأن هذه كلها إنما يطلب بها العدل، ومنها السنن الواردة في الأعراض».

مقصد السخاء:

ويبين هذا المقصد بقوله: «وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمى السخاء، وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل، والزكاة تدخل في هذا الباب من وجه وتدخل في باب الاشتراك في الأموال، وكذلك الأمر في الصدقات»، ونصوص الإنفاق من الآيات والأحاديث لا يكاد يحصيها عدّ.

مقصد الشجاعة:

ويبدو أنه المقصود بقوله: «ومن السنة المهمة في حين الاجتماع: السنن الواردة في المحبة والبغضة والتعاون على إقامة هذه السنن، وهو الذي يسمى النهي عن المنكر والأمر بالمعروف، وهي المحبة والبغضة أي الدينية التي تكون إما من قبل الإخلال بهذه السنن وإما من قبل سوء المعتقد في

(١) النحل، ٩٠.

الشريعة» حيث لا قيام بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعموم قول الحق وإقامته والجهاد بغير شجاعة وصبر.

وإضافة إلى هذه المقاصد الأربعة التي هي أمّهات الفضائل ومكارم الأخلاق، نبّه ابن رشد على مقصد وجود سلطة تحفظ الفضائل العلمية والعملية، وتقيم من الدين ما لا يقوم بغيرها.

وهذا المقصد فيه نصوص كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـًٔا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٥٥﴾﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾﴾[2]، وغيرها من الآيات.

ويظهر هذا المقصد من خلال قول ابن رشد: «ومنها سنن واردة في الاجتماع الذي هو شرط في حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية، وهي المعبر عنها بالرياسة ولذلك لزم أيضاً أن تكون سنن الأئمة والقوام بالدين».

فبغير هذه السلطة تبقى جل هذه المقاصد معطّلة وخصوصاً في مستواها الاجتماعي، بل والفردي أيضاً في حال وجود نظام تنعدم فيه الحرية ويسود فيه قهر الناس على مناهج وطرق ومذاهب تحارب الفطرة وتهدم الفضائل[3].

كما أشار إلى أن بعض الأحكام العملية لا يمكن مباشرتها وإعمالها بغير سلطة مثل إقامة الحدود وفريضة الجهاد والأمن والعدل وعدد من

---

(١) النور، ٥٥.

(٢) الحجّ، ٤١.

(٣) انظر، تفصيل ذلك في كتاب تربية ملكة الاجتهاد ص ٨٦٥ ـ ٨٧٠.

الأحكام، وذلك في قوله: «وينبغي أن تعلم أن الأحكام الشرعية تنقسم قسمين، قسم يقضي به الحكام وجل ما ذكرناه في هذا الكتاب هو داخل في هذا القسم، وقسم لا يقضي به الحكام، وهذا أكثره هو داخل في المندوب إليه، وهذا الجنس من الأحكام هو مثل رد السلام وتشميت العاطس وغير ذلك مما يذكره الفقهاء في أواخر كتبهم التي يعرفونها بالجوامع».

ثمّ ظهر بعد ذلك عَلَمان آخران كان لهما الفضل في تهذيب مسائل علم أصول الفقه واستقصاء مباحثه بأجود طرائق الترتيب والتهذيب، من خلال اختصارهما لأربعة كتب في أصول الفقه لقيت القبول وأصبحت المرجع لكلّ من أراد التأليف في هذا الفنّ، وهي: العمد للقاضي عبدالجبار والمعتمد لأبي الحسين البصري والبرهان للجويني والمستصفى للغزالي.

هذان العلمان هما: فخر الدين الرازي، وسيف الدين الآمدي.

٥ / فأمّا الرازي: فهو أبو عبيد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ـ - ٦٠٦هـ)

متكلّم زمانه وأوحد أهل عصره في المنقول والمعقول، صنّف في أصول الفقه كتاب المحصول في علم الأصول، وكتاب المعالم في أصول الفقه، وله كتاب إبطال القياس، وتظهر جوانب العناية بالمقاصد عند الرازي من خلال اهتمامه بقضيّة تعليل الأحكام، وتأكيده على أنّ مقصد الشريعة إنّما هو رعاية مصالح العباد، ففي مباحث مسالك التعليل، وخاصة عند بيان عليّة الوصف بالمناسبة، ذكر من تعريفات المناسبة: أنّه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً «وأنّه: قد يعبّر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الإبقاء بدفع المضرّة»، وأنّ هذا: «قول من يعلّل أحكام الله تعالى بالحِكم والمصالح»، ثمّ ذكر مثالاً للمصلحة التي هي في محلّ الحاجة دون أن يعرّفها، ثمّ عرّف القسم الثالث، فقال: وأمّا التي لا تكون في محلّ الضرورة ولا الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات، وهي تقرير الناس

على محاسن الأخلاق ومحاسن الشيم[١].

وقسّم المصلحة إلى ما يتعلّق بالدنيا وما يتعلّق بالآخرة، وجعل رعاية المصلحة المتعلّقة بالدنيا أقساماً، فقال: أمّا القسم الأوّل فهو على ثلاثة أقسام لأنّ رعاية تلك المصلحة إمّا أن تكون في محلّ الضرورة أو في محلّ الحاجة أو لا في محلّ الضرورة ولا في محلّ الحاجة، أمّا التي في محلّ الضرورة فهي التي تتضمّن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة، وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل . . .، فهذه الخمسة هي المصالح الضرورية[٢].

وذكر في باب التعادل والترجيح، في القسم المتعلّق بتراجيح الأقيسة أنّ: المناسبة التي هي من باب الضرورة خمسة، وهي: مصلحة النفوس والعقول والأديان والأموال والأنساب[٣].

وممّا يلاحظ على الرازي في هذا المجال عدم التزامه بترتيب معيّن للمصالح الضرورية، فهو مثلاً مرّة يقدّم مصلحة المال على الدين، ومرّة يقدّم مصلحة الدين على المال، وكذلك يراعي مرّة تقديم مصلحة الدين على العقل، ويراعي مرّة أخرى تقديم مصلحة العقل على الدين.

وممّا يحسب للرازي أخيراً تنبيهه إلى ضرورة بيان كيفيّة ترجيح بعض أقسام المصالح على بعض، فبعد أن ذكر أنّ: المناسبة التي من باب الضرورة راجحة على التي من باب الحاجة، وأنّ التي من باب الحاجة مقدّمة على التي من باب الزينة، وأنّ المناسبة التي من باب الضرورة خمسة، قال: فلا بدّ من بيان كيفيّة ترجّح بعض هذه الأقسام على بعض[٤].

---

(١) المحصول ٢/٣١٩ ـ ٣٢٠.
(٢) المحصول ٢/٣٢١.
(٣) المحصول ٢/٤٨٠.
(٤) المحصول ٢/٤٨٠.

٦ / وأمّا سيف الدين علي بن محمد الآمدي (ـ ـ ٦٣١هـ)

فقد برع في علم الخلاف ولم يكن في زمانه من يجاريه في علم الكلام وفي الأصلين: أصول الفقه وأصول الدين، وكان ابن عبدالسلام يقول: ما تعلّمنا قواعد البحث إلاّ منه، صنّف كتابه المشهور في أصول الفقه: الإحكام في أصول الأحكام.

وقد أراد الآمدي من كتابه الإحكام كما قال في مقدمته: أن يجمع كتاباً حاوياً لجميع مقاصد قواعد الأصول(١)، فاختصره من المصادر الأربعة التي كان التعويل عليها في علم أصول الفقه، فجمع فيه ـ كما قال البابرتي ـ اللطائف في العلل والأحكام ولم يأل جهداً في التهذيب والإحكام(٢).

ونزع فيه نزعة الغزالي والرازي في إيراد المذاهب ومناقشتها، وكان فيه مولعاً بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل(٣).

وتظهر جوانب اهتمامه بمقاصد الشريعة في كتابه الإحكام خلال حديثه عن مسالك إثبات العلّة الجامعة في القياس، حيث تطرّق في الفصل المتعلّق بأقسام المقصود من شرع الحكم واختلاف مراتبه في نفسه وذاته إلى مراتب المقاصد وأقسامها، فقال: وهو لا يخلو إمّا أن يكون من قبيل المقاصد الضرورية، أو لا من قبيل المقاصد الضرورية، فإن كان من قبيل المقاصد الضرورية، فإمّا أن يكون أصلاً، أو لا يكون أصلاً، فإن كان أصلاً فهو الراجع إلى المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملّة من الملل، ولا شريعة من الشرائع، وهي حفظ **الدين والنفس والعقل والنسل والمال**. . .، وأمّا إن لم يكن أصلاً فهو التابع المكمّل للمقصود الضروري . . .، وأمّا إن لم يكن المقصود من المقاصد الضرورية، فإمّا أن يكون من قبيل ما تدعو حاجة الناس إليه، أو لا تدعو إليه الحاجة، فإن كان من قبيل ما تدعو إليه الحاجة، فإمّا أن يكون أصلاً أو لا يكون أصلاً، فإن كان أصلاً فهو القسم

---

(١) الإحكام ٣/١.

(٢) الردود والنقود ٨٧/١.

(٣) المقدمة ٤٣٨.

الثاني الراجع إلى الحاجات الزائدة . . .، وإن لم يكن أصلاً، فهو التابع الجاري مجرى التتمّة والتكملة للقسم الثاني . . .، وهذا النوع في الرتبة دون ما تقدّم، أمّا بالنظر إلى المقصود الذي هو من باب الضرورات والحاجات فظاهر، وأمّا بالنظر إلى ما هو من قبيل التكملة للمقصود الضروري فلكونه مكمّلاً لما ليس بضروري، وأمّا إن كان المقصود ليس من قبيل الحاجات الزائدة، فهو القسم الثالث، وهو ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات[١].

ثمّ ظهر اهتمامه على وجه الخصوص في القسم الثاني من باب الترجيحات، وهو القسم المتعلّق بالبحث في التعارض الواقع بين معقولَيْن، والذي يكون التعارض فيه إمّا بين قياسَيْن أو بين استدلالَيْن أو بين قياس واستدلال، ففي حديثه عن التعارض بيْن قياسَيْن، تطرّق إلى بيان الترجيحات العائدة إلى علّة حكم الأصل، فذكر من بين هذه الترجيحات: أن يكون المقصود من إحدى العلّتيْن من المقاصد الضرورية، والمقصود من العلّة الأخرى غير ضروري، وأوضح أنّ ما مقصوده من الحاجات الضرورية أولى لزيادة مصلحته وغلبة الظنّ به، ومنها: أن يكون مقصود إحدى العلّتيْن من الحاجات الزائدة، ومقصود الأخرى من باب التحسينات والتزيينات، فما مقصوده من باب الحاجات الزائدة أولى لتعلّق الحاجة به دون مقابله، ومنها: أن يكون مقصود إحدى العلّتيْن من مكمّلات المصالح الضرورية، ومقصود الأخرى من أصول الحاجات الزائدة، فما مقصوده من مكمّلات الضروريات وإن كان تابعاً لها ومقابله أصل في نفسه، يكون أولى، ومنها: أن يكون مقصود إحدى العلّتيْن حفظ أصل الدين، ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية، فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى، نظراً إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار ربّ العالمين، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره، فإنّما كان مقصوداً من أجله . . .، وكما أنّ مقصود الدين مقدّم على غيره من مقاصد الضروريات،

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ٣/٣٩٣ ـ ٣٩٦.

فكذلك ما يتعلّق به من مقصود النفس يكون مقدّماً على غيره من المقاصد الضرورية. . .، ويكون المقصود في حفظ النسب أولى من المقصود في حفظ العقل، ومقدّم على ما يفضي إلى حفظ المال . . .، وبمثل تفاوت هذه الرتب يكون التفاوت بين مكمّلاتها[(١)].

والملاحظ أنّ الآمدي ذكر المقاصد الضرورية في باب القياس على ترتيب الغزالي واصطلاحه، فقدّم مقصد حفظ العقل على مقصد حفظ النسل، واستعمل عبارة «النسل» كما هو الاستخدام عند الغزالي، غير أنّه عند تفصيل القول في الترجيح بينها، عدّل وبدّل، فقدّم مقصد حفظ النسب على مقصد حفظ العقل، واستخدم لفظ النسب بدل لفظ النسل.

ولكن ممّا يحسب للآمدي في هذا المجال أنّه لم يكتف بتقديم واقتراح ترتيب للمصالح الضرورية، وإنّما نراه يعلّل وجهة نظره في هذا الترتيب بأكمله، فيقدّم الاعتراضات التي يمكن أن ترد، ثمّ يردّ عليها، ويدعّم مبرّرات ترتيبه المختار على النحو الذي ذكره في باب الترجيحات، من تقديم الدين ثمّ النفس ثمّ النسب ثمّ العقل ثمّ المال.

كما نلمس تنصيصه الصريح على كون المصالح الضرورية منحصرة في هذه الخمسة واقعاً وعادةً، فيقول: فإنّ حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، وهي أعلى مراتب المناسبات، والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنّما كان نظراً إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروريّ خارج عنها في العادة[(٢)].

وبعمل الرازي والآمدي المتمثّل في التهذيب والترتيب، والتنقيح والتحقيق، ختمت هذه المرحلة الثانية التي تميّزت بالاهتداء إلى تقسيم المقاصد واستقصائها وضبط أنواعها وتحديد مراتبها وطرق الكشف عنها.



---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ٣٧٦/٤ ـ ٣٨٠.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ٣٩٤/٣.

المحاضرة الثامنة:
نشأة المقاصد:

المرحلة الثالثة:
من العزّ بن عبدالسلام إلى أبي إسحاق الشاطبي

توطئة:

تمتدّ هذه المرحلة على مدى القرن ونصف القرن تقريباً: تحديداً من منتصف القرن السابع إلى نهاية القرن الثامن تقريباً، فبعد أولائك الستّة الذين اعتُبروا أقطاب المرحلة السابقة، ابتداءً بالجويني وانتهاءً بالآمدي، دخلت على دراسة علم أصول الفقه نزعة جديدة سلكت به مسلك الاختصار، وهي الطريقة التي ابتدعها الرازي والآمدي، ودرج عليها من بعدهما الأرمييين الاثنين، تاج الدين (ـ ٦٥٦هـ) وسراج الدين (ـ ٦٨٢هـ)، والبيضاوي (ـ ٦٨٥هـ) على محصول الرازي، ودرج عليها كذلك رجل المختصرات ابن الحاجب المالكي (ـ ٦٤٦هـ) على إحكام الآمدي.

ولقد كان هذا العمل الذي ظهر به هؤلاء الأعلام، والذي هو الدخول في اختصار المصنّفات، عملاً أعجب به طلّاب العلم لأنّهم رأوا أنّه في حقيقته يتجاوب مع حاجاتهم ومتلائماً مع متطلّباتهم، حتّى إنّ السراج

الأرموي ذكر في مقدّمة مختصره التحصيل أنّ الهمم قد قصرت عن المطالب العالية إلى أن استكثروا اليسير حتّى إنّ المحصول مع لطافة نظمه ولطافة حجمه يستكثره أكثرهم فالتمس بعضهم منه اختصاره مع زيادات من قبله فأجاب.

إلاّ أنّ عمل الاختصار الذي طبع هذه المرحلة قد بلغ في بعض الأحيان حدّ الألغاز، وإذا لم يكن ذلك السمة البارزة لكلّ المختصرات، فقد كان على الأقلّ لأهمّها وأكثرها تداولاً، فقام عليها الشارحون من أهل المشرق والمغرب واعتنوا بها شرحاً وتعليقاً وتحشيةً، وقد لوحظ على الكتابة الأصولية في أغلبها منزعاً تقليدياً خلا من الإضافة والتجديد، وتوقّف فيه مشروع بناء صرح المقاصد.

غير أنّه بالمقابل كان هناك منزعاً آخر أعمل جهده على قلّة أقطابه من أجل التفعيل التطبيقي لمقاصد الشريعة، والقيام عليها بالتقعيد والتفريع، والتمكين لمباحثها.

وكان من أبرز هؤلاء أربعة أقطاب، هم: ابن عبدالسلام وتلميذه القرافي من ناحية، وابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية من ناحية أخرى، وإذا أضفنا إلى هؤلاء الأربعة الذين كان لهم الدور الأكبر في توظيف المقاصد وتطبيقها في هذه المرحلة، إذا أضفنا إلى هؤلاء اثنين ممّن كان لهم دور في نقل سلسلة مباحث المقاصد وضمان تسلسلها خلال هذه المرحلة، وهما: البقّوري شيخ المقّري حلقة الوصل بين الشاطبي والقرافي، والمقّري الحلقة الثانية من حلقات الوصل بين الشاطبي والقرافي، فإنّ هؤلاء الأقطاب الستّة نعتبرهم آثاراً لتقرير ما استقرّ عليه أمر المقاصد عند الشاطبي لاحقاً.

وبتلك السلسلة المترابطة الحلقات، تكاملت الأبحاث في علم المقاصد طبقة عن طبقة حتّى توّج ذلك بثمرة، وتلكم الثمرة هو أبو إسحاق الشاطبي الذي استفاد من علم من سبقه فأصّل وقعّد وضبط علم المقاصد في مناهج صاغها بعد أن استصاغها، فظهر به علم المقاصد كعلم مستقلّ بذاته، بحيث

يمكن أن نعتبر أنّ ما قام به الشاطبي بالنسبة لعلم المقاصد شبيه بعمل الشافعي في رسالته بالنسبة لعلم الأصول.

وفيما يلي تفصيل ما أجملناه في خصوص هذه المرحلة:

١ / فأمّا عزّ الدين بن عبدالسلام: فهو أبو محمد عبدالعزيز بن عبدالسلام (ـ ـ ٦٦٠هـ)

فهو تلميذ الآمدي وشيخ القرافي، وحيد عصره الملقّب بسلطان العلماء، المطّلع على حقائق الشريعة وغوامضها، العارف بمقاصدها ـ كما وصفه ابن السبكي ـ ومن الأفذاذ الذين جاشت نفوسهم بمحاولة تأسيس المقاصد الشرعية ـ كما قال ابن عاشور ـ.

بلغ رتبة الاجتهاد وصنّف التصانيف الفريدة في مقاصد الشريعة، منها: قواعد الأحكام في مصالح الأنام المعروف بالقواعد الكبرى، ومختصر الفوائد في أحكام المقاصد المعروف بالقواعد الصغرى، وشجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، وله رسائل ثلاث بعنوان: مقاصد الصلاة ومقاصد الصيام ومناسك الحجّ قام بجمعها وتحقيقها عبدالرحيم أحمد قميحة تحت عنوان مقاصد العبادات.

تميّز الشيخ العزّ بن عبدالسلام من خلال هذه الكتب التي وضعها في علم المقاصد بدراسته النظريّة المفصّلة وتطبيقاته الكثيرة لموضوع المصالح والمفاسد، وذلك من خلال التحديد والتعريف أوّلاً، ومن خلال التقسيم والتنويع ثانياً، ثمّ من خلال الموازنة والترجيح ثالثاً.

فأمّا كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام فهو الكتاب الدال على علوّ مقدار الرجل ـ كما قال ابن قاضي شهبة في طبقاته ـ، وشاهد بإمامته وعظيم منزلته في علوم الشريعة، وليس لأحد مثله ـ كما قال ابن السبكي ـ.

وضعه ابن عبدالسلام على أسلوب بديع جعل جماع القواعد الشرعية محصوراً في جلب المصالح ودرء المفاسد، فعالج المصلحة والمفسدة المتولّدان عن المقاصد، وصاغ القواعد في مجال علم المقاصد، وقسّم

المصالح والمفاسد بحسب المراتب والدرجات، وأتى على ذكر كثير من أقسام المقاصد بحسب الاعتبارات المختلفة، وما تعرف به مصالح الدارَيْن، ونبّه على ضرورة الترتيب للمقاصد، وحقّق في الحدّ الذي يعتبر به الوصف مصلحة أو مفسدة، وحدّد طريق النظر في المصالح المتعدّدة إذا لم يمكن تحصيل جميعها، وفي المفاسد المتعدّدة إذا لم يمكن درء جميعها، وذكر وجوه المناسبات وما يقدّم منها وما يؤخّر عند التزاحم والتعارض[١].

أوّلاً: بيان حقيقة المصالح والمفاسد:

ففي مستهلّ كتابه قواعد الأحكام قال: «ويعبّر عن المصالح والمفاسد بالخير والشرّ والنفع والضرّ والحسنات والسيّئات، لأنّ المصالح كلّها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرّات سيّئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح والسيّئات في المفاسد».

ثمّ عقد بعد ذلك فصلاً في بيان حقيقة المصالح والمفاسد، قال فيه: «المصالح أربعة أنواع: اللذّات وأسبابها، والأفراح وأسبابها، والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها والغموم وأسبابها»[٢].

وقال في كتابه مختصر الفوائد في أحكام المقاصد المعروف بالقواعد الصغرى: «المصلحة: لذّة أو سببها أو فرحة أو سببها، والمفسدة ألم أو سببه، أو غمّ أو سببه»[٣].

وقال في موضع آخر من الكتاب: «ويعبّر عن المصالح والمفاسد بالمحبوب والمكروه والحسنات والسيّئات والعرف والنكر والخير والشرّ والنفع والضرّ والحسن والقبيح»[٤].

---

(١) انظر: محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة ٨٩/٢ ـ ٩٣، بتصرّف.

(٢) ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٧/١ ـ ٨ و١٢.

(٣) ابن عبدالسلام: القواعد الصغرى ص ١٠٩.

(٤) القواعد الصغرى ص ١١٦.

ثمّ إنّه قد تنشأ المصلحة ـ كما قال ـ عن المفسدة، والمفسدة عن المصلحة، وقد تنشأ المفسدة عن المفسدة والمصلحة عن المصلحة، وقد تقترن المصلحة بالمفسدة ولا تنشأ إحداهما عن الأخرى(١).

وهذا يعني أنّ المصالح والمفاسد على قدر من التشابك والتداخل، فضلاً عمّا تتّسم به كثير من المصالح والمفاسد بالنسبيّة ـ أو بالإضافيّة على حسب تعبير الشاطبي ـ.

وإذا كان الأمر بهذا القدر من التداخل والتشابك من ناحية، وعلى قدر من النسبيّة من ناحية أخرى، عُلم قطعاً مدى خطورة التحديد وأهميّة الموازنة والترجيح لدرء أعظم المفاسد ولجلب أرجح المصالح.

ثانياً: الموازنة بين المصالح والمفاسد ورفع التعارض بينهما:

لذلك كان موضوع الموازنة بين المصالح والمفاسد ورفع التعارض بينهما شغل العزّ بن عبدالسلام، فحاز النصيب الأكبر من كتابه قواعد الأحكام وكتابه مختصر الفوائد في أحكام المقاصد، ولا غرابة في ذلك فالعزّ هو تلميذ الآمدي الذي أسّس لتوظيف المقاصد في الترجيح بين المصالح المتعارضة، فلمّا جاء تلميذه العزّ، اهتمّ بوضع ترجيحات مفصّلة بين مختلف المصالح والمفاسد، وذلك بتقديم أرجح المصالح فأرجحها، ودرء أفسد المفاسد فأفسدها، وتقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة، ودرء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة، وعقد لذلك فصولاً مهمّة، فبعد أن فصّل في كتابه قواعد الأحكام فيما تُعرف به المصالح والمفاسد وفي تفاوتهما، وفيما تُعرف به مصالح الداريْن ومفاسدهما، وفي بيان حقيقة المصالح والمفاسد وأنواعهما . . .، عقد فصولاً في بيان تفاوت المصالح والمفاسد وتساويها، وفي بيان رتب المصالح ورتب المفاسد، وفي اجتماع المصالح المجرّدة عن المفاسد، والمفاسد المجرّدة عن المصالح، وفي اجتماع المصالح مع المفاسد، وفي الموازنة بينها . . .(٢).

---

(١) ابن عبدالسلام: القواعد الصغرى ص ١٢٥.

(٢) ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام ١/٨ ـ ٨٤.

وأمّا في كتابه القواعد الصغرى، فبعد أن تعرّض لبيان المصالح والمفاسد، عقد فصولاً مهمّة في بيان رتب المصالح الحسن والأحسن والفاضل والأفضل، ورتب المفاسد القبيح والأقبح والرذيل والأرذل، ولكلّ واحدة منهما رتب عاليات ودانيات ومتوسّطات ومتساويات وغير متساويات، وفصلاً في اجتماع المصالح والمفاسد بحيث إذا اجتمعت مصالح ومفاسد فإن أمكن دفع المفاسد وتحصيل المصالح فعلنا ذلك، وإن تعذّر الجمع فإن رجحت المصالح حصّلناها ولا نبالي بارتكاب المفاسد، وإن رجحت المفاسد دفعناها ولا نبالي بفوات المصالح . . .، وإذا توهّمنا المصلحة المجرّدة عن المفسدة الخالصة أو الراجحة احتطنا لتحصيلها، وإن توهّمنا المفسدة المجرّدة عن المصلحة الخالصة أو الراجحة احتطنا لدفعها[١].

وأرشد إلى أنّ المصالح والمفاسد ينظر إليها من جهات عدّة وباعتبارات مختلفة، وهي تتفاوت تفاوتاً كبيراً من حيث رتبها وقيمها كمًّا وكيفاً، ولذلك صرف همّته لوضع قواعد محكَمة لضبط المصلحة المطلوب تحقيقها بما يتّفق ومقاصد الشارع، وللموازنة بين المصالح المتعارضة أو المفاسد المتعارضة أو المصلحة والمفسدة ضماناً لحفظ أقصى استفادة من مجموع المصالح المطلوب جلبها، فذكر في شأن الترجيح بين مصلحتين أنّه يقع تقديم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة، لأنّ اعتناء الشرع بالمصالح العامّة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصّة[٢]، وإذا وقع تعارض بين مفسدتين وتعذّر دفعهما، روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفّهما، فتدفع أعظم المفسدتيْن بالتزام أدناهما، وتدرأ المفسدة العامة بالتزام الخاصّة، وتُقدّم المفسدة الجزئيّة اتّقاء المفسدة الكليّة، سواء تعلّقت المفسدتان المتعارضتان بكليّ واحد أم بكلّيات مختلفة، ومن وفّقه الله لمعرفة رتب المفاسد ـ كما قال ابن عبدالسلام ـ فإنّه يدرأ أعظمهما بأخفّهما عند تزاحمها، وقد يختلف العلماء في بعض رتب المفاسد فيختلفون فيما يدرأ

(١) ابن عبدالسلام: القواعد الصغرى ١٠٨، ١١٦، ١٢٤، ١٢٥، ١٤٤، ١٤٥.
(٢) ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام ٢/٥٩.

منها عند تعذّر دفع جميعها[١].

فإذا وجد من يصول على بضع محرّم ومن يصول على عضو محرّم أو نفس محرّمة أو مال محرّم، فإن أمكن الجمع بين حفظ البضع والعضو والمال والنفس جمع بين صون النفس والعضو والبضع والمال لمصالحها، وإن تعذّر الجمع بينهما وقدّم الدفع عن النفس على الدفع عن العضو، وقدّم الدفع عن العضو على الدفع عن البضع، وقدّم الدفع عن البضع على الدفع عن المال، وقدّم الدفع عن المال الخطير على الدفع عن المال الحقير، إلاّ أن يكون صاحب المال الخطير غنيًّا وصاحب المال الحقير فقيراً لا مال له سواه ففي هذا نظر وتأمّل. . .، وإنّما قدّم الدفع عن العضو على الدفع عن البضع لأنّ قطع العضو سبب مفض إلى فوات النفس، فكان صون النفس مقدّساً على صون البضع لأنّ ما يفوت بفوات الأرواح أعظم ممّا يفوت بفوات الأبضاع . . .، فمفسدة فوات الأعضاء والأرواح أعظم من مفسدة فوات الأبضاع، ومفسدة فوات الأبضاع أعظم من مفسدة فوات الأموال، ومفسدة فوات الأموال النفيسة أعظم من مفسدة فوات الأموال الخسيسة، ومفسدة هلاك الإنسان أعظم من مفسدة هلاك الحيوان[٢].

وإذا كان التعارض بين مصلحة ومفسدة، فالمطلوب تغليب الراجح منهما، وقسّم المصالح الراجحة على المفاسد إلى أربعة أنواع، فقال: وهذه المصالح أقسام: أحدها ما يباح، والثاني: ما يجب لعظم مصلحته، والثالث: ما يستجبّ لزيادة مصلحته على مصلحة المباح، والرابع مختلف فيه[٣]، وتوسّع في بيان ذلك حتّى أتى بثلاثة وستّين مثالاً من أمثلة الأفعال المشتملة على المصالح والمفاسد مع رجحان مصالحها على مفاسدها[٤].

وعلى الجملة، فقد أظهر الشيخ العزّ بن عبدالسلام في هذيْن الكتابيْن

(١) ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام ٤٦/١.

(٢) المصدر السابق٦٣/١.

(٣) ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام ٨٣/١.

(٤) المصدر السابق ٨٣/١ ـ ١٠٢.

قدرة عجيبة على تحويل الفقه من جموده على المختصرات والشروح إلى حيويّة الشرع وتنزيل قواعده وأصوله وتكييف أحكامه بحسب ظروف المكلّفين وأحوالهم.

وأمّا كتابه شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال فقد جمع فيه فوائد أفرد بعضها بالذكر والاختصار في كتابيْه السابقيْن: القواعد الكبرى والقواعد الصغرى، ممّا جعل هذا الكتاب عبارة عن تتمّة لما ذكره وصنّفه في كتب له متقدّمة عليه، وكان ذلك قبل وفاته بخمس سنوات[١]، غير أنّ الملفت للنظر في هذا الكتاب ما تميّز به سلطان العلماء من نظرة شمولية للمقاصد الشرعيّة.

ثالثاً: فضل السبق في موضوع وسائل المقاصد وأحكامها:

إنّ العناية بالوسائل لا يقلّ أهميّة عن العناية بالمقاصد، ومقام التمييز بينهما مقام مهمّ في علم المقاصد ذلك أنّ الجمود على الوسائل من شأنه أن يضيّق آفاق النظر المقاصدي كما أنّ التوسّع فيها من شأنه أن يؤدّي إلى التحلّل من كلّ الضوابط المشروعة في عمليّة الاجتهاد.

وقد كان لابن عبدالسلام فضل السبق في فتح أبواب البحث في موضوع وسائل المقاصد وأحكامها، حيث قسّم المصالح والمفاسد إلى مقاصد ووسائل، وخصّص فصليْن في كتابه القواعد أحدهما لبحث وسائل المصالح، وثانيهما لبحث وسائل المفاسد، وبيّن وجوه المفاضلة بين المقاصد والوسائل، وطرق الترجيح بين الوسائل[٢].

فبعد أن يعرّف الوسيلة بأنّها أسباب المصالح، أو هي الأسباب الموصلة للمقاصد، نجده يقيم الفروق الجليّة بين المقاصد والوسائل، ويقسّم الوسائل إلى أقسام عديدة بحسب اعتبارات مختلفة، ويقرّر أنّ الوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل

---

(١) انظر: شجرة المعارف للعزّ بن عبدالسلام، مقدّمة المحقّق أحمد فريد المزيدي ص ٤.

(٢) انظر: ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام ٨٤/١ ـ ٨٨.

الوسائل، ثمّ تترتّب الوسائل بترتّب المصالح والمفاسد(١).

ومن القواعد المعتبرة التي قرّرها في هذا المجال أنّه إذا سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، حيث قال: الوسائل تسقط بسقوط المقاصد(٢).

وبيّن أنّ الوسائل تختلف فيما بينها وتتفاوت تفاوتاً كبيراً، فكلّما قويت الوسيلة في الأداء إلى المصلحة كان أجرها أعظم من أجر ما نقص عنها ...، فالأمر بالمعروف وسيلة إلى تحصيل ذلك المعروف المأمور به، ورتبته في الفضل والثواب مبنيّة على رتبة مصلحة الفعل المأمور به في باب المصالح، فالأمر بالإيمان أفضل أنواع الأمر بالمعروف، وكذلك الأمر بالفرائض أفضل من الأمر بالنوافل.

كما تختلف كذلك رتب الوسائل باختلاف قوّة أدائها إلى المفاسد ...، وكلّما قويت الوسيلة في الأداء إلى المفسدة كان إثمها أعظم من إثم ما نقص عنها، فالبيع الشاغل عن الجمعة حرام لا لأنّه بيع بل لكونه شاغلاً عن الجمعة، فإن رتبت مصلحة التصرّف والطاعات على مصلحة الجمعة قدّم ذلك التصرّف على الجمعة لفضل مصلحته على مصلحة أداء الجمعة، فيقدّم إنقاذ الغريق وإطفاء الحريق على صلاة الجمعة، وكذلك يقدّم الدفع عن النفوس والأبضاع على صلاة الجمعة من غير تخيير بين هذه الواجبات وبين الجمعة بخلاف الأعذار الخفيفة المسقطة لوجوب الجمعة ففيها تخيير بين الظهر والجمعة(٣).

وبيّن أنّ هذا التفاوت بين الوسائل مرتبط بالتفاوت بين المقاصد فكلّما كان المقصد أولى بالاعتبار كانت الوسيلة المفضية إليه أولى بالاعتبار، وكلّما كان المقصد أدنى رتبة من غيره كانت الوسيلة المفضية إليه أدنى في الاعتبار.

---

(١) قواعد الأحكام ص ٤٦.
(٢) ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام ٨٨/١.
(٣) نفس المصدر ٨٤/١، ٨٥، ٨٧.

وقد قرّر هذا المعنى في قواعده الصغرى، فقال: وللوسائل أحكام المقاصد من الندب والإيجاب والكراهة والتحريم والإباحة[١].

وقال في موضع آخر من الكتاب: واعلم أنّ فضل الوسائل مترتّب على فضل المقاصد، فالأمر بالمعروف وسيلة تحصيل ذلك المعروف، والنهي عن المنكر وسيلة إلى دفع مفسدة ذلك المنكر، والأمر بالإيمان أفضل من كلّ أمر، والنهي عن الكفر أفضل من كلّ نهي، والنهي عن الكبائر أفضل من النهي عن الصغائر، والنهي عن كلّ كبيرة أفضل من النهي عمّا دونها، وكذلك الأمر بما تركه كبيرة أفضل من الأمر بما تركه صغيرة[٢].

وعقد في قواعده الكبرى فصليْن لبيان رتب وسائل المصالح ورتب وسائل المفاسد، فقال في بيان الأولى: يختلف أجر وسائل الطاعات باختلاف فضائل المقاصد ومصالحها، فالوسيلة إلى «أفضل»[٣] المقاصد أفضل من سائر الوسائل . . .، فالتوسّل بالسعي إلى الجهاد أفضل من التوسّل بالسعي إلى الجمعات، والتوسّل بالسعي إلى الجمعات أفضل من التوسّل بالسعي إلى الجماعات في الصلوات المكتوبات، والتوسّل بالسعي إلى الصلوات المكتوبات أفضل من التوسّل بالسعي إلى المندوبات التي شرّعت فيها الجماعات كالعيديْن والكسوفيْن[٤].

وقال في بيان الثانية: يختلف وزن وسائل المخالفات باختلاف رذائل المقاصد ومفاسدها، فالوسيلة إلى أرذل المقاصد أرذل من سائر الوسائل . . .، فالتوسّل إلى القتل أرذل من التوسّل إلى الزنا، والتوسّل إلى الزنا أقبح من التوسّل إلى الأكل بالباطل، والإعانة على القتل بالإمساك أقبح من الدلالة عليه، وكذلك مناولة آلة القتل أقبح من الدلالة عليه[٥].

---

(١) ابن عبدالسلام: القواعد الصغرى ص ١٢١.
(٢) المصدر السابق ص ١٢٢.
(٣) لفظ: «أفضل» محذوف من النصّ، ولكنّ سياق الكلام يقتضيه فلذلك أضفناه.
(٤) ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام ١/٨٤.
(٥) المصدر السابق ١/٨٦.

وهذا الذي أشار إليه العزّ بن عبدالسلام من موضوعات وسائل المقاصد وأحكامها، وفتح فيه أبواب السبق والبحث، يمثّل أعلى درجات التميّز في علم المقاصد، وينمّ عن عقل مقاصدي عجيب ونادر، إذ تكفّل بإغلاق باب عظيم من المفاسد، حين أرشد إلى موضوعات الوسائل في المقاصد.

رابعاً: البعد الشمولي للمقاصد عند العزّ بن عبدالسلام:

إنّ من أرقى مستويات التوظيف لعلم المقاصد عند العزّ بن عبدالسلام ما تنبّه إليه في كتابه شجرة المعارف، حيث جعل ميدان المقاصد ليس خاصًا بالمعاملات دون العبادات في جانب التشريع، بل جعل من علم المقاصد ميداناً لبناء العقيدة وتشييد الأخلاق وأحكام الشريعة كلّها. أمّا في جانب العقيدة فالكتاب يمتلىء بالنظريات الفريدة التي تجعل من أصول العقيدة ميداناً رحباً لتطبيق المقاصد، من ذلك قوله: «فثمرة معرفة الرحمن: أحوال عليّة وأقول سنيّة وأفعال رضيّة ودرجات أخرويّة، وثمرة معرفة أحكام القرآن: اجتناب الطغيان واتّباع الرضوان، وثمرة معرفة الوعد والوعيد: الاعتبار بما أصاب أهل العصيان، والإقبال على الطاعة والإحسان، وثمرة معرفة نفاسة الآخرة وبقائها: الإقبال عليها والابتدار إليها[(١)]، وثمرة معرفة القهّار سبحانه: الخوف الشامل والوجل الكامل[(٢)].

وأمّا الأخلاق فإنّها تبنى على معرفة الخلّاق فليست مبنيّة على الذوق الفردي والاستملاح الشخصي والعرف الاجتماعي، بل أصلها معرفة الله والتخلّق بصفات الرحمن، ولذا كان الباب الأوّل بعد المقدّمات بعنوان: «التخلّق بصفات الرحمن على حسب الإمكان» بيّن من خلاله أنّ الأخلاق الإيمانية إنّما تبدأ بمعرفة الله، فيقول: المعارف كُوى ينظر منها بالبصائر إلى علم الضمائر، فتشاهد القلوب ذاته وصفاته، فتعامله بما يليق بجلاله وجماله، ثمّ تأمر الأعضاء والجوارح بأن تعامله بما يليق بعظمته وكماله، فالقلوب

(١) شجرة المعارف ص ١٦.
(٢) شجرة المعارف ص ٣٩.

بحضرته تعظّمه، والجوارح على أبواب القلوب توقّره وتعبده، فلا يصلح أحد منهم لموالاته ومصافاته، إلاّ أن يتخلّق بآدابه ويتّصف بصفاته تذلّلاً بعباداته وتجمّلاً بصفاته، فأفضلهم في ذلك أكرمهم عليه وأقربهم إليه»[١].

ويمزج مزجاً لطيفاً بين الأخلاق والعقيدة من جانب، والشريعة من جانب آخر، فيعقد الباب الأوّل بعنوان: «التخلّق بصفات الرحمن» والباب الثاني: «التخلّق بالأسماء والصفات» والباب الثالث بعنوان: «ما تشتمل عليه القلوب من الصفات والأخلاق»، ويمزج الإحسان والورع بمسائل الفقه، فيدخل الإحسان في الأحكام الشرعية والمكارم الأخلاقية والعقيدة الإسلامية بطريقة عجيبة بديعة، فجاءت أكثر أبواب الكتاب ومسائله عن الإحسان في كلّ جوانب الحياة بطريقة فريدة.

والمتتبّع للكتاب يجد أنّ صاحبه في كلّ صفحاته يؤسّس لأرقى المكارم الأخلاقية مرتكزة إلى العقيدة القويّة والأحكام الفقهية.

أمّا في الجانب التشريعي فالكتاب يزخر بالأمثلة العديدة، وعرض في الباب الثامن عشر لأساليب تعرّف المصالح والمفاسد وفي ترتيبها، وما يقدّم منها عند التعارض.

والكتاب باختصار يقدّم نموذجاً لم يُسبق إليه ولم يُلحق فيه، إذ يهدي العقل إلى فقه مقاصدي في بعده الشمولي، يتّسع باتّساع الوحي القرآني الذي شمل العقائد والأخلاق والتشريع، وذلك من خلال ربطه الفقه والقواعد والأصول والمقاصد بالإيمان والإحسان بأعلى درجات التوازن بين دقّة الاتّباع وجودة الإبداع، ممّا يوجب أن تتوسّع معه ميادين علم المقاصد كما فعل العزّ بن عبدالسلام[٢].

---

(١) شجرة المعارف ص ٢٢.

(٢) انظر في ذلك: دراسة قيّمة تحت عنوان العز بن عبدالسلام بين مقاصد الشريعة ودوره في عصره ص ٤، ٥، ٧، ١٤، ١٥ لعبدالله بن خالد آل خليفة، ضمن أبحاث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشرين للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف المصرية.

٢ / أبو العباس شهاب الدين القرافي (ـ ـ ٦٨٤هـ)

وهو تلميذ العزّ بن عبدالسلام، وشيخ البقّوري، وأحد الأعلام المشهورين، كان إماماً بارعاً في الفقه والأصول، والعلوم العقليّة، لازم شيخه العزّ ابن عبدالسلام زمناً طويلاً وأخذ عنه أكثر فنونه، انتهت إليه رئاسة المالكية بمصر، وعدّه السيوطي في طبقة المجتهدين.

صنّف كتباً مفيدةً انعقد على كمالها لسان الإجماع ـ كما قال ابن فرحون ـ، منها: نفائس الأصول في شرح المحصول، وهو من أعظم شروح المحصول، وتنقيح الفصول في اختصار المحصول وضعه ليكون مقدّمة كتابه المشهور الذخيرة في الفقه، وله عليه شرح بيّن فيه مقاصد لا تكاد تعلم إلاّ من جهته لأنّه لم ينقلها عن غيره، وأوشح ذلك بقواعد جليلة وفوائد عظيمة[١].

وله كتاب عجيب فريد في بابه سمّاه أنوار البروق في أنواء الفروق المشهور بالفروق، وهو الذي ضمّنه أكثر إبداعاته في ميدان المقاصد، فضبط فيه القواعد وحرّر فيه المقاصد، فجاء الكتاب على قدر عظيم من الضبط والتنظيم.

كانت للقرافي في هذا الكتاب على وجه الخصوص وفيما سواه من مؤلفاته، الإشارات الكثيرة إلى وجوه المصالح والمفاسد المعتمدة في الترجيح بين ما قد يُرى من القواعد والضوابط والمسائل متعارضاً، وأكّد القرافي نفسُه هذا الاتّجاه الذي سلكه عن تقدير واختيار بمنّة الله وفضله[٢]، حيث ذكر أنّ الشريعة اشتملت على أصول وفروع، وأنّ أصولها قسمان، أحدهما: المسمّى بأصول الفقه وهو في غالب أمره ليس فيه إلاّ قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح . . .، والقسم الثاني: قواعد كليّة فقهية جليلة، كثيرة العدد عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحِكمه، لكلّ قاعدة من الفروع في

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول ص ٢.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة ٢/٩٤ ـ ٩٥.

الشريعة ما لا يحصى ولم يذكر منه شيء في أصول الفقه، وإن اتّفقت الإشارة إليه هناك على سبيل الإجمال[١]، فإذا أحطّت بهذه القواعد ظهر لك سبب اختلاف موارد الشرع في هذه الأحكام وسبب اختلاف العلماء ونشأت لك الفروق والحِكم والتعاليل[٢].

والقرافي ـ كما قال ابن عاشور ـ من الأفذاذ الذين جاشت نفوسهم بمحاولة تأسيس المقاصد الشرعية، ويتّضح هذا من خلال محاولته في كتابه الفروق، حيث قال: وقد ألهمني الله تعالى بفضله أن وضعت في أثناء كتاب الذخيرة من هذه القواعد شيئاً كثيراً مفرّقاً في أبواب الفقه، كلّ قاعدة في بابها وحيث تبنى عليها فروعها، ثمّ أوجد الله تعالى في نفسي أنّ تلك القواعد لو اجتمعت في كتاب وزيد في تلخيصها وبيانها والكشف عن أسرارها وحكمها، لكان ذلك أظهر لبهجتها ورونقها، وتكيّفت نفس الواقف عليها بها مجتمعة أكثر ممّا إذا رآها مفرّقة، وربّما لم يقف إلاّ على اليسير منها هنالك لعدم استيعابه لجميع أبواب الفقه، وأينما يقف على قاعدة ذهب عن خاطره ما قبلها، بخلاف اجتماعها وتظافرها، فوضعت هذا الكتاب للقواعد الخاصة وزدت قواعد كثيرة ليست في الذخيرة، وزدت ما وقع منها في الذخيرة بسطاً وإيضاحاً . . .، وجمعت فيه من القواعد خمسمائة وثمانية وأربعين قاعدة، أوضحت كلّ واحدة بما يناسبها من الفروع حتّى يزداد انشراح القلب لغيرها[٣].

وتتمثّل إضافته على وجه الخصوص في الجوانب التالية:

أوّلاً: إثراء قواعد المقاصد وتوسيع البحث في وسائل المقاصد:

سبق وأن أشرنا أنّ فضل السبق يعود لابن عبدالسلام في تأصيل الكثير من قواعد المقاصد، وفتح أبواب البحث في موضوع الوسائل والمقاصد.

(١) الفروق ١/٢ ـ ٣.

(٢) الفروق ١٤٥/٣.

(٣) الفروق ١/٣ ـ ٤.

والإمام القرافي كان تلميذاً للعزّ بن عبدالسلام لازمه مدّة طويلة، والواضح أنّه قد استفاد من ملازمته له في تنزيل أعمال المقاصد على الجانب التطبيقي العملي، حيث وسّع في بحث وجوه هذه المسائل في كتابه الفروق على وجه الخصوص.

فقرّر أنّ الشرع لا يعتبر من المقاصد إلاّ ما تعلّق به غرض صحيح محصّل لمصلحة أو داريء لمفسدة(١).

وفي الفرق الثامن والخمسين من كتابه الفروق وهو الفرق بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل، ذكر أنّ موارد الأحكام على قسميْن: مقاصد: وهي المتضمّنة للمصالح والمفاسد في نفسها، ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل غير أنّها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها.

ونبّه على أنّه قد تكون وسيلة المحرّم غير محرّمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كالتوسّل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفّار الذي هو محرّم عليهم الانتفاع به بناءً على أنّهم مخاطبون بفروع الشريعة عند المالكية، وكدفع مال لرجل يأكله حراماً حتّى لا يزنى بامرأة، إذا عجز عن دفعه عنها إلاّ بذلك . . .، فهذه الصور كلّها الدفع وسيلة إلى المعصية بأكل المال، ومع ذلك مأمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على المفسدة(٢).

والسبب في هذا الاستثناء ما ذكره القرافي من المصلحة الراجحة، ولا غرْو ـ كما قال ـ في الاستثناء من القواعد لأجل الضرورات(٣).

وعقد الفرق الحادي والتسعين لبيان الفرق بين قاعدة الأفضليّة وبين قاعدة المزيّة والخاصيّة، ومثّل لذلك بالأذان والإقامة، فهما وسيلتان إلى

---

(١) الفروق ٤/٧.
(٢) القرافي: الفروق ٢/٣٢ ـ ٣٣.
(٣) الفروق ١/١٤.

الصلاة، والوسائل أخفض رتبة من المقاصد، ومع ذلك فقد ثبت في الحديث الصحيح أنّ الشيطان ينفر من الأذان والإقامة ولا ينفر من الصلاة ولا يهابها[١].

وخلص إلى جواز اختصاص المفضول بما ليس للفاضل، لأنّ الإقامة والأذان وإن كان من خواصهما التي جعل الله تعالى لهما أنّ الشيطان ينفر منهما دون الصلاة، ولكن لا يقتضي ذلك بالضرورة أفضليتهما على الصلاة[٢].

وأكّد على قاعدة التعارض، إذ قد تتعارض أحياناً المقاصد والوسائل، ولا بدّ في هذه الحالة من الترجيح، والأساس في هذا الترجيح هو اعتبار المقاصد وتقديمها على الوسائل لأنّ المقاصد مطلوبة في الشرع أصالةً في حين أنّ الوسائل مطلوبة تبعاً، ولذلك لا يؤخذ بالوسائل المعارضة للمقاصد وإنّما يلغى اعتبارها لأنّها أدنى منها رتبة.

وهذا المعنى من التعارض ذكره القرافي في الذخيرة، فقال: الوسائل أبداً أخفض رتبة من المقاصد إجماعاً، فمهما تعارضا تعيّن تقديم المقاصد على الوسائل.

وضرب لذلك أمثلة، فقال: ولذلك قدّمنا الصلاة على التوجّه إلى الكعبة لكونه شرطاً ووسيلةً، والصلاة مقصد، ولذلك قدّمنا الركوع والسجود اللذين هما مقصدان على السترة التي هي وسيلة[٣].

وأقام الشرع جهة السفر بدلاً من جهة الكعبة في حقّ المتنفّل لأنّ تحصيل مقاصد الصلاة أولى من رعاية شرط من شروطها، ولو منع الشرع

---

(١) نصّ الحديث: ما ورد عن أبي هريرة أنّ النبيّ ﷺ قال: **«إنّ الشيطان إذا سمع النداء بالصلاة أحال له ضراط حتّى لا يسمع صوته، فإذا سكت رجع فوسوس، فإذا سمع الإقامة ذهب حتّى لا يسمع صوته، فإذا سكت رجع فوسوس»** (مسلم: الصحيح، كتاب الصلاة، باب فضل الأذان وهرب الشيطان عند سماعه).

(٢) الفروق ١٤٤/٢ ـ ١٤٦.

(٣) القرافي: الذخيرة ١٠٧/٢.

التنفّل في الأسفار لغير القبلة لامتنع أكثر الناس من التنفّل في السفر ولامتنع الأبرار من الأسفار حرصاً على النوافل، وكذلك لا تترك مقاصد الصلاة من الأركان لتعذّر ستر العورة، فإنّ القاعدة: تقديم المقاصد على الوسائل(١).

ومن القواعد المعتبرة التي قرّرها هي: سقوط الوسائل بسقوط المقاصد، فقال في الفرق الثامن والخمسين: القاعدة أنّه كلّما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة فإنّها تبع لها في الحكم(٢).

ومن الأمثلة التطبيقيّة التي ساقها على ذلك: أنّ كلّ تصرّف كان من العقود كالبيع أو غير العقود كالتعزيرات، وهو لا يحصّل مقصوده فإنّه لا يشرع ويبطل إن وقع، فلذلك امتنع نكاح المحرم وذوات المَحْرَم، فإنّ مقاصد هذه العقود لا تحصل بها، وكذلك الإجارة على الأفعال المحرّمة وتعزير من لا يعقل كالسكران والمجنون ونحوهما، فإنّ الزجر لا يحصل بذلك، والمقصود من البيع ونحوه إنّما هو انتفاع كلّ واحد من المتعاوضين بما يصير إليه، فإذا كان عديم المنفعة أو محرّماً لم يحصل مقصوده فيبطل عقده والمعاوضة عليه(٣).

وهذا التفاوت بين الوسائل مرتبط بالتفاوت بين المقاصد فكلّما كان المقصد أولى بالاعتبار كانت الوسيلة المفضية إليه أولى بالاعتبار، وكلّما كان المقصد أدنى رتبة من غيره كانت الوسيلة المفضية إليه أدنى في الاعتبار.

وعبّر الإمام القرافي عن هذا المعنى بقوله: على أنّ حكم الوسائل حكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل غير أنّها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد هي أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسّط متوسّطة(٤).

---

(١) الذخيرة ١٢٢/٢.
(٢) القرافي: الفروق ٣٣/٢.
(٣) القرافي: الفروق ٢٣٨/٣.
(٤) القرافي: الفروق ٣٣/٢، وشرح تنقيح الفصول ص ٤٤٩.

وإلى هذا المعنى أيضاً أشار في كتابه الذخيرة حين قال: الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها فوسيلة المحرّم محرّمة وكذلك سائر الأحكام، ووسيلة أقبح المحرّمات أقبح الوسائل ووسيلة أفضل الواجبات أفضل الوسائل[١].

وإلى هذا المعنى أشار أيضاً في الفرق الرابع والأربعين بعد المائة من كتابه الفروق، حين قال: القاعدة أنّ الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها، فوسيلة المحرّم محرّمة، ووسيلة الواجب واجبة وكذلك بقيّة الأحكام غير أنّها أخفض رتبة منها، ووسيلة أقبح المحرّمات أقبح الوسائل، ووسيلة أفضل الواجبات أفضل الوسائل[٢].

وذكر في الفرق الخامس والتسعين أنّ من الواجبات: **ما يجب إيجاب الوسائل**: كالنظر في أوصاف المياه فإنّه واجب وجوب الوسائل، فإنّه يتوسّل به إلى معرفة الطهوريّة، وكالنظر في قيم المتلفات فإنّه وسيلة إلى معرفة قيمة المتلف، وكالسعي إلى الجمعة واجب لأنّه وسيلة إلى إيقاعها في الجامع، وكذلك السفر إلى الحجّ، ومنها: **ما يجب إيجاب المقاصد**: كالصلوات الخمس وصوم رمضان والحجّ والعمرة والإيمان والتوحيد وغير ذلك ممّا هو واجب لأنّه مقصد في نفسه لا لأنّه وسيلة لغيره[٣].

وهذا قليل من كثير، وغيض من فيض إسهامات الإمام القرافي في مجال إثراء قواعد المقاصد وتوسيع البحث في وسائلها، ولا داعي للإطالة أكثر فالرجل لا نكاد نقرأ له في مسألة من مسائل الفروق، ولا ننظر في فرق من فروقه التي فاقت الخمسمائة إلاّ ونجد له نظراً وتحقيقاً ومنهجاً وطريقاً في ضبط الفروع بقواعدها وتوظيفها ضمن قواعد المقاصد ووسائلها.

---

(١) الذخيرة ٢٦٠/٤.

(٢) الفروق ١١١/٣ ـ ١١٢.

(٣) القرافي: الفروق ١٥٣/٢.

وأمّا الجانب الثاني الذي يحسب للقرافي وأنّه من أوائله، فهو:

ثانياً: تمييز مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن النبيّ ﷺ:

ممّا يهمّ الناظر في مقاصد الشريعة تمييز مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن النبيّ ﷺ، والتفرقة بين أنواع تصرّفاته.

وللرسول عليه الصلاة والسلام صفات كثيرة صالحة لأن تكون مصادر أقوال وأفعال منه، فالناظر في مقاصد الشريعة بحاجة إلى تطلّع تعيين الصفة التي عنها صدر منه قول أو فعل.

والقرافي ـ كما يجزم بذلك العلامة محمد الطاهر بن عاشور ـ هو أوّل من اهتدى إلى النظر في هذا التمييز والتعيين والتفرقة بين أنواع تصرّفات النبيّ ﷺ في كتابه الفروق[١].

فقد أفرد لذلك مصنفاً خاصّا سمّاه: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام.

وهذا الكتاب نوّه به القرافي نفسُه في غير موضع من كتابه الفروق، فقال في مقدّمة الفروق: وتقدّم قبل هذا كتاب لي سمّيته كتاب الإحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام وتصرّف القاضي والإمام، ذكرت في هذا الفرق أربعين مسألة جامعة لأسرار هذه الفروق، وهو كتاب مستقلّ يستغنى به عن الإعادة هنا، فمن شاء طالع ذلك الكتاب فهو حسن في بابه[٢].

وقال في خاتمة الفرق الثالث والمائتيْن بين قاعدة ما يملك من المنفعة بالإجارات، وبين قاعدة ما لا يملك منها بالإجارات: وقد بسطت هذه المسائل في كتاب الإحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام وتصرّف القاضي والإمام، وهو كتاب نفيس فيه أربعون مسألة من هذا النوع[٣].

---

(١) مقاصد الشريعة ص ٨٧.
(٢) الفروق ١/٣ ـ ٤.
(٣) الفروق ٤/٦ ـ ٧.

ويظهر جانب الإبداع عند القرافي ـ في هذا الكتاب الذي أتى صغيراً في حجمه كبيراً في معالمه ـ في كونه قد قصد مبحثاً بكراً، وفتح باباً كان مقفلاً في أحوال التشريع وملابساته التي لا يمكن أن يقف عليها ويطرق بابها إلاّ الأفذاذ، وقال في مقدّمة الكتاب موضّحا سبب تأليف الكتاب: فإنّه قد وقع بيني وبين الفضلاء مع تطاول الأيام مباحث في أمر الفرق بين الفتيا التي تبقى معها فتيا المخالف، وبين الحكم الذي لا ينقضه المخالف، وبين تصرّفات الحكّام، وبين تصرّفات الأئمّة . . .، وبعد أن ذكر جملة من المسائل هي محلّ اختلاف، أردفها بمجموعة من الأسئلة، ثمّ قال: فلا يوجد من يجيب عن ذلك محرّراً، ونظائر هذه الأسئلة أسئلة، كما وقعت بيني وبينهم، ويكون جواب كلّ مسألة عقيبه، وأنبّه على غوامض تلك المواضع وفروعها في الفتيا وتصرّفات الأئمّة[1].

وأشدّ ما يلفت النظر في الأربعين مسألة، الجواب المتعلّق بالسؤال الخامس والعشرين: ما الفرق بين تصرّف رسول الله ﷺ بالفتيا والتبليغ، وبين تصرّفه بالقضاء، وبين تصرّفه بالإمامة؟ وهل آثار هذه التصرّفات مختلفة في الشريعة والأحكام، أو الجميع سواء في ذلك؟ وهل بين الرسالة وهذه الأمور الثلاثة فرق أو الرسالة غير الفتيا؟ وإذا قلتم أنّها عين الفتيا أو غيرها، فهل النبوّة كذلك أو بينها وبين الرسالة فرق في ذلك؟ فهذه مقامات جليلة، وحقائق عظيمة شريفة يتعيّن بيانها وكشفها والعناية بها.

وبعد أن تصدّى للإجابة عن هذا السؤال، وبيّن وجوه الفرق بين تصرّف الرسول بالفتيا، وتصرّفه بالتبليغ، وتصرّفه بالقضاء، وتصرّفه بالإمامة، وأظهر افتراق هذه الحقائق بخصائصها، بيّن آثار هذه الحقائق في الشريعة من حيث أنّ ما فعله عليه السلام بطريق الإمامة كتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود وترتيب الجيوش، وقتال البغاة وتوزيع الإقطاعات في الأراضي والمعادن ونحو ذلك، فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلاّ بإذن إمام الوقت الحاضر، لأنّه عليه السلام إنّما فعله بطريق الإمامة، وما

---

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي* والإمام ص ١٤ ـ ١٥.

استبيح إلاّ بإذنه، فكان ذلك شرعاً مقرّراً لقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[١]، وما فعله عليه السلام بطريق الحكم كالتمليك بالشفعة وفسوخ الأنكحة والعقود والتطليق بالإعسار عند تعذّر الإنفاق والإيلاء والفيء، ونحو ذلك، فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلاّ بحكم الحاكم في الوقت الخاص اقتداءً به ﷺ، لأنّه عليه السلام لم يقرّر تلك الأمور إلاّ بالحكم، فتكون أمّته بعده عليه السلام كذلك، وأمّا تصرّفه عليه السلام بالفتيا أو الرسالة أو التبليغ، فذلك شرع يتقرّر على الخلائق إلى يوم الدين يتّبع كلّ حكم ممّا بلغه إلينا عن ربّه بسببه من غير اعتبار حكم حاكم ولا إذن إمام.

وبعد أن قرّر الفرق بين آثار تصرّفاته عليه السلام بالإمامة والقضاء والفتيا، بيّن أنّ تصرّفه عليه السلام ينقسم أربعة أقسام:

قسم اتّفق العلماء على أنّ تصرّفه بالإمامة كالإقطاع وإقامة الحدود وإرسال الجيوش ونحوها.

وقسم اتّفق العلماء على أنّه تصرّف بالقضاء كإلزام الديون، وتسليم السلع، ونقد الأثمان، وفسخ الأنكحة، ونحو ذلك.

وقسم اتّفق العلماء على أنّه تصرّف بالفتيا كإبلاغ الصلاة وإقامتها وإقامة المناسك ونحوها.

وقسم متردّد بين هذه الأقسام، اختلف العلماء فيه على أنحاء، وفيه مسائل بسطها[٢].

ولم يكتف القرافي بما أورده في هذا الكتاب من تحقيق ونظر في التمييز بين تلك المقامات من الأقوال والأفعال الصادرة عن النبيّ ﷺ، والتفرقة بين أنواع تصرّفاته، بل تطلّع إلى مزيد التأسيس والتقعيد لهذا الفتح الربّاني، وإلى مزيد من التفريع والتنويع لهذا التنظير، فجعل في كتابه الفروق، الفرق السادس والثلاثين بين قاعدة تصرّف الرسول بالقضاء وبين

---

(١) الأعراف ١٥٨.

(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ٤٥ ـ ٥١.

قاعدة تصرّفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرّفه بالإمامة، وذكر: أنّ غالب تصرّفه ﷺ بالتبليغ لأنّ وصف الرسالة غالب عليه، ثمّ تقع تصرّفاته: منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعاً، ومنها ما يجمع الناس على أنّه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنّه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردّده بين رتبتيْن فصاعداً، فمنهم من يغلّب عليه رتبة، ومنهم من يغلّب عليه أخرى، ثمّ تصرّفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة، فكلّ ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عامًّا على الثقليْن إلى يوم القيامة، فإن كان مأموراً به أقدم عليه كلّ أحد بنفسه، وكذلك المباح، وإن كان منهيًّا عنه اجتنبه كلّ أحد بنفسه، وكلّ ما تصرّف فيه عليه السلام بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يُقدِم عليه إلاّ بإذن الإمام اقتداءً به عليه السلام، ولأنّ سبب تصرّفه فيه عليه السلام بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك، وما تصرّف فيه بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يُقدِم عليه إلاّ بحكم حاكم، لأنّ السبب الذي لأجله تصرّف فيه ﷺ بوصف القضاء يقتضي ذلك، وهذه هي الفروق بين هذه القواعد الثلاثة[١].

ثمّ ذكر ما تتحقّق به الفروق الثلاثة في أربع مسائل، جعل من المسألة الأولى صورة للمَوَاطِن التي لا خفاء فيها، وجعل بقيّة المسائل في مواضع الخفاء والتردّد[٢].

ثالثاً: اعتبار الزمان والمكان وعلاقته بمقاصد الشريعة في فكر القرافي:

وممّا يحسب للقرافي أيضاً، إسهامه العظيم في تعميق الفكر المقاصدي، من خلال تنويهه بوجوب الإحاطة بفقه النازلة وموجبات تغيّر حكمها بمراعاة اختلاف الزمان ومتطلّباته، ومراعاة اختلاف المكان ومستحقّاته حتى لا يكون الاجتهاد منبتًّا عن واقعه منفصلاً عن مشاغل عصره

(١) الفروق ١/٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٢) انظر: الفروق ١/٢٠٧ ـ ٢٠٩.

منفصماً عن المجتمع، ولكي يسلم الحكم المجتهد فيه من المآخذ والمطاعن نجد القرافي يؤكّد على ضرورة الإلمام بمكوّنات الواقع ومستجدّاته من أجل تحقيق ضمانات كافية لحسن التطبيق والتنفيذ، إذ يعتبر أنّ تغيّر الزمان الناشىء عن تغيّر العرف والعادة أمر مقرّر في فقه الشريعة، فنجده في الفرق الثامن والعشرين من كتابه الفروق يقرّر أنّ: الأحكام المترتّبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت . . . كالعيوب في الأعراض في البياعات ونحو ذلك، . . .، فإذا كان الشيء عيباً في الثياب في عادة رددنا به المبيع، فإذا تغيّرت العادة وصار ذلك المكروه محبوباً موجباً لزيادة الثمن، لم تردّ به، وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المترتّبة على العوائد، وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء، لا خلاف فيه، بل قد يقع الخلاف في تحقيقه، هل وُجد؟ أم لا . . .، وعلى هذا القانون تُراعى الفتاوى على طول الأيّام، فمهما تجدّد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك . . .، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين[(١)].

وذكر في جواب له على السؤال التاسع والثلاثين من كتابه الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: أنّ إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيّر تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين. . .، ثمّ قال: بل كلّ ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغيّر الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجدّدة[(٢)].

ومثاله ما روي عن مالك أنه قال: إذا تنازع الزوجان في قبض الصداق بعد الدخول أنّ القول قول الزوج، مع أنّ الأصل عدم القبض، قال القاضي إسماعيل: هذه كانت عادتهم بالمدينة أنّ الرجل لا يدخل بامرأته حتّى تقبض جميع صداقها، واليوم عاداتهم على خلاف ذلك، فالقول قول

(١) القرافي: الفروق ١/١٧٦ ـ ١٧٧.

(٢) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ١١٢.

المرأة مع يمينها لأجل اختلاف العوائد[١].

وأشار كذلك إلى هذا المعنى في قوله: القول في نفقات الزوجات والذرية والأقارب وكسوتهم تختلف بحسب العوائد وتنتقل الفتوى فيها، وتحرم الفتوى بغير العادة الحاضرة، وكذلك تقدير العواري بالعوائد وقبض الصدقات عند الدخول أو قبله أو بعده في عادة نفتي أنَّ القول قول الزوج في الإقباض لأنّه العادة، وتارة بأنَّ القول قول المرأة في عدم القبض إذا تغيّرت العادة أو كانوا من أهل بلد ذلك عادتهم، وتحرم الفتيا لهم بغير عادتهم ومن أفتى بغير ذلك كان خارقاً للإجماع، فإنّ الفتيا بغير مستند مجمع على تحريمها[٢].

فهذه أمثلة من الأحكام المدرك فيها العادة، ومستند الفتيا بها إنّما هو العادة، فإذا كان الواقع يوماً ما على خلافها تعيّن تغيير الحكم على ما تقتضيه العادة المتجدّدة[٣].

ومن دقّة الفكر المقاصدي عند القرافي ما أظهره من فهم واستيعاب للأوضاع التنظيمية الناشئة، والأحوال المصلحية المتجدّدة، ممّا يتعلّق بترتيبات إدارية وإجراءات قانونية، من ذلك ما ذكره من إقامة صور الأئمّة وولاّة الأمور في عصره، على خلاف ما كان عليه أمر الصحابة بسبب أنّ المصالح والمقاصد الشرعيّة لا تحصل إلاّ بعظمة الولاّة في نفوس الناس، وكان الناس في زمن الصحابة معظم تعظيمهم إنّما هو بالدين وسابق الهجرة، ثمّ اختلّ النظام وذهب ذلك القرن وحدث قرن آخر لا يعظّمون إلاّ بالصور، فيتعيّن تفخيم الصور حتى تحصل المصالح، وقد كان عمر يأكل خبز الشعير والملح ويفرض لعامله نصف شاة كلّ يوم لعلمه بأنّ الحالة التي هو عليها لو عملها غيره لهان في نفوس الناس ولم يحترموه وتجاسروا عليه بالمخالفة، فاحتاج إلى أن يضع غيره في صورة أخرى لحفظ النظام، ولذلك

---

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ١١٣.
(٢) الفروق ١/٤٥.
(٣) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ١١٢ ـ ١١٣.

لمّا قدم عمر بن الخطّاب الشام ووجد معاوية بن أبي سفيان قد اتّخذ الحُجّاب وأرخى الحجاب واتّخذ المراكب النفيسة والثياب الهائلة العليّة وسلك ما يسلكه الملوك، فسأله عن ذلك، فقال: أنا بأرض نحن فيها محتاجون لهذا، فقال له: لا آمرك ولا أنهاك . . .، فدلّ ذلك على أنّ أحوال الأئمّة وولاّة الأمور تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والقرون والأحوال، فلذلك يحتاجون إلى تجديد زخارف وسياسات لم تكن قديماً، وربّما وجبت في بعض الأحوال[1].

وكما أنّ للزمان خصوصيّات يجب مراعاتها واعتبارها، فكذلك نبّه القرافي على أنّ للأماكن والبقاع أيضاً خصوصياتها التي يجب مراعاتها واعتبارها بحيث يفتى في كلّ بلد بحسب عرف أهله، فذكر في جواب له على السؤال الأربعين من كتابه الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، عشرة تنبيهات يتعيّن على المفتي التفطّن إليها، أشار في التنبيه الثالث منها على أنّه ينبغي للمفتي إذا ورد عليه مستفتٍ من غير بلد المفتي: أن لا يفتيه بما عادته يفتي به حتّى يسأله عن بلده . . .، وهل حدث لهم عرف في ذلك البلد موافق لهذا البلد في عرفه أم لا؟ ثمّ قال: وهذا أمر متعيّن واجب لا يختلف فيه العلماء، وأنّ العادتين متى كانتا في بلدين ليستا سواءً أنّ حكمهما ليس سواء[2].

وقال: بل لو خرجنا نحن من تلك البلد إلى بلد آخر عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنّا فيه، وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادته مضادّة للبلد الذي نحن فيه لم نفته إلاّ بعادته دون عادة بلدنا[3].

وأحسب أنّ هذا العمل الذي ظهر به هذان العلمان: ابن عبدالسلام، وتلميذه القرافي، في هذه المرحلة، هو خطوة عملاقة نحو تأسيس المقاصد الشرعية.

---

(١) القرافي: الفروق ٢٠٣/٤ ـ ٢٠٤.
(٢) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ١٢٠.
(٣) المصدر السابق ص ١١٣.

٣ / أبو عبدالله محمّد بن إبراهيم البقّوري (ـ ـ ٧٠٧هـ)

كان البقّوري محدّثاً أصوليًا، مشهوراً بالعلم والفضل والصلاح والورع، ومن أهم أعماله أنّه قام على تلخيص كتاب الفروق للقرافي وترتيبه ترتيباً يسهل على الناظر فيه مطالعته، فتعقّب قواعده ولخّصها واستدرك عليها، وألحق بها ما يناسبها ممّا لم يذكره القرافي، كالعون على فهم الفروق المذكورة وتحصيلها ـ كما صرّح البقّوري في مقدّمة كتابه ـ[1].

قام الإمام البقّوري بترتيب الفروق على منهج دقيق، ابتدأ فيه من الكليات إلى الجزئيات، جامعاً بين الفروق بحسب وحدة الموضوع، ولم يسترسل في نقل ما كتبه القرافي، وإنّما تصرّف في كثير من الأحيان[2].

وأظهر ما في هذا العمل أنّه قام قبل التلخيص بترتيب الكتب جملة، وجعل في مقدّمتها القواعد الكليّة المتعلّقة بالمصالح والمفاسد، والتي اشتملت على ثلاث عشرة قاعدة.

ورغم أنّ البقّوري لم يسهم بشكل واضح في علم المقاصد، إلاّ أنّ ذكره يأتي في مقام حلقة الوصل بين أشياخ علم المقاصد، فهو تلميذ القرافي، وشيخ المقّري.

٤ / قاضي القضاة أبو عبدالله محمد بن محمد بن أحمد المقّري (ـ ـ ٧٥٩هـ)

قاضي الجماعة بفاس، وأحد مجتهدي المذهب المالكي، ومحقّقيه الثقات، وكبير علماء المغرب، المشار إليه بالعدوة الغربيّة اجتهاداً وحفظاً وعنايةً واضطلاعاً ونقلاً ونزاهةً.

أقام أبو عبدالله المقّري فترة بالأندلس، فكان الشاطبي يحضر بالجامع الأعظم دروسه التي كان يلقيها بمحضر وجوه طلبة غرناطة وعلمائها، فتفقّه

(١) ترتيب فروق القرافي ص ١٥.

(٢) مقدّمة محقّق ترتيب الفروق ص ٦ ـ ٧.

عليه وسمع عليه بعض كتبه، ومنها كتاب القواعد الفقهية، وأجازه ببعضها[١]، فكان الإمام الشاطبي خرّيج فقه المقّري في مدّة إقامته بالأندلس.

فالمقّري هو من شيوخ الشاطبي المؤثّرين في تكوين شخصيته، المفجّرين لنبع نبوغه ـ كما يقول أستاذنا المرحوم الدكتور محمد أبو الأجفان ـ[٢].

وضع المقّري تآليف مفيدة أعلاها قيمة كتابه المسمّى بالقواعد، الذي ضمّنه ما يزيد عن ألف قاعدة، جعل منها خمسة وعشرين قاعدة كليّة في علم المقاصد، ثلاثة عشر قاعدة منها في المقاصد ووسائلها، وتسع قواعد منها في جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذا الكتاب ـ كما ذكر العلامة الفاضل بن عاشور ـ عجيب الاختراع بعيد المنزع، قصد فيه إلى استخلاص المبادىء الكلية التي أقيمت على النظريات الفقهية في كلّ باب من أبواب الفقه، وأثبت ما في تطبيق تلك المبادىء على جزئياتها من اختلاف الأنظار، فقارن مقارنة حكيمة في نطاق القواعد بين فروع المذاهب الأربعة، وكان بذلك مبتكراً طريقة جديدة في خدمة الفقه، هي خلاصة نظره الاجتهادي وعمله النقدي لأقوال الفقهاء وتصاوير مسائل الفقه[٣].



(١) فتاوى الشاطبي ص ٤٩.
(٢) فتاوى الشاطبي، ص ٨٨.
(٣) أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي ص ٨٤.

المحاضرة التاسعة:
نشأة المقاصد:
تتمة المرحلة الثالثة

توطئة:

على نفس خطى ابن عبدالسلام وتلميذه القرافي، سطع في سماء الشام عَلَمان من أعلام الحنابلة، وإن لم يتوجّها إلى التأليف في علم المقاصد رأساً، ولم يفردا لهذا العلم كتابا، فقد كانت لهما إسهامات متميّزة تفريعاً وتطبيقاً وتوظيفاً، من خلال الأبحاث والإثراءات الفقهية المليئة بالتوجيهات المقاصدية.

فأمّا الأوّل فهو: أبو العباس تقيّ الدين أحمد بن تيميّة (ـ - ٧٢٨هـ)

الذي تفقّه وتمهّر وتقدّم وصنّف ودرّس وأفتى، وصار عجباً من سرعة الحفظ والاستحضار وقوّة الإدراك والفهم، والتوسّع في المنقول والمعقول، وسعة العلم والاطّلاع على مذاهب السلف والخلف.

ونستطيع أن نجمل حديثنا عن ابن تيمية في هذا المجال في أربعة جوانب: نعتني في الجانب الأوّل منه بالتوجيهات المقاصدية في كتابات ابن تيمية، ونشير في الجانب الثاني إلى تنبيه ابن تيميّة على مقاصد الولايات، ونلفت النظر في الجانب الثالث إلى اهتمام ابن تيمية بالمقاصد العالية،

ونعتني في الجانب الرابع بإشارات ابن تيميّة إلى المقاصد الإيمانيّة.

الجانب الأوّل: التوجيهات المقاصدية في كتابات ابن تيمية:

الناظر في كتابات ابن تيميّة الفقهية يجدها مليئة بالتوجيهات المقاصدية، غير أنّ أكثر مصنّفاته التي ظهر فيها بوضوح استرشاده بمقاصد الشريعة، هي: «مجموع الفتاوى الكبرى» و«السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» و«الحسبة»، وخاصة منها كتابه الفتاوى الذي أفاض فيه من بيان تعليل الأحكام وإبراز مقاصدها الشرعيّة الكليّة منها والجزئيّة، فصرّح بأنّ: الفقه في الدين هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها(١)، وأنّ الدين تحصيل الحسنات والمصالح وتعطيل السيئات والمفاسد(٢)، وأنّ المصلحة المعتبرة شرعاً هي المنفعة الخالصة أو الراجحة(٣)، وأنّ: كلّ ما أمر الله به ورسوله فمصلحته راجحة على مفسدته ومنفعته راجحة على المضرّة وإن كرهته النفوس(٤)، وأنّ: العمل الذي لا مصلحة للعبد فيه لا يأمر الله به . . . ، لأنّ الله لم يخلق ولم يأمر إلاّ لحكمة . . . ، فكلّ ما أمر به أمر به لحكمة، وما نهى عنه نهى لحكمة(٥).

وأنّ الواجبات والمستحبّات لا بدّ أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة إذ بهذا بعث الرسل ونزلت الكتب والله لا يحبّ الفساد، بل كلّ ما أمر الله به فهو صلاح وقد أثنى الله على الصلاح والمصلحين . . . ، وذمّ المفسدين في غير موضع، فحيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته لم تكن ممّا أمر الله به وإن كان قد ترك واجب وفَعل محرّم(٦).

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٥٤/١١.
(٢) مجموع الفتاوى ٣٦٦/١٠.
(٣) مجموع الفتاوى ٣٤٨/١١.
(٤) مجموع الفتاوى ٢٧٨/٢٤.
(٥) مجموع الفتاوى ١٤٤/١٤.
(٦) مجموع الفتاوى ١٢٦/٢٨.

وأنّ القول الجامع هو أنّ الشريعة لا تهمل مصلحة قطّ . . . ، لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به، فأحد أمرين لازم له إمّا أنّ الشرع دلّ عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنّه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة، لأنّ المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة، وكثيراً ما يتوهّم الناس أنّ الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرّة[١].

وأنّ الشارع لا يحظر على الإنسان إلاّ ما فيه فساد راجح أو محض، فإذا لم يكن فيه فساد أو كان فساده مغموراً بالمصلحة لم يحظره أبداً[٢].

وصرّح بأنّ العلم بصحيح القياس وفاسده من أجلّ العلوم، وحصر طريق معرفته فيمن كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمّنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة والرحمة السابغة والعدل التام[٣].

ونصّ في غير موضع من مجموع فتاويه[٤] على قاعدة جامعة بيّن من خلالها وجهة الشريعة في مراعاتها للمصالح والمفاسد، فقال: الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها[٥].

وخرّج على هذه القاعدة تطبيقات كثيرة، منها أنّ حصول الغرض ببعض الأمور لا يستلزم إباحته وإن كان الغرض مباحاً، إذ أنّ ذلك الفعل قد يكون فيه مفسدة راجحة على مصلحته، والشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلاّ فجميع المحرّمات من

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٤٥/١١.

(٢) مجموع الفتاوى ١٨٠/٢٩.

(٣) مجموع الفتاوى ٥٨٣/٢٠.

(٤) انظر على سبيل المثال ٩٤/٨، ٥١٢/١٠، ٢٧٨/٢٤، ١٣٦/٣٠، وغيرها من المواضع.

(٥) مجموع الفتاوى ٥١٢/١٠.

الشرك والخمر والميسر والفواحش والظلم قد يحصل لصاحبه به منافع ومقاصد، لكن لمّا كانت مفاسدها راجحة على مصالحها نهى الله ورسوله عنها، كما أنّ كثيراً من الأمور كالعبادات والجهاد وإنفاق الأموال قد تكون مضرّة، لكن لمّا كانت مصلحته راجحة على مفسدته أمر به الشارع[١].

وأنّ ما جاءت به الشريعة من المأمورات والعقوبات والكفّارات وغير ذلك، فإنّه يفعل منه بحسب الاستطاعة . . . ، فيكون الممكن هو المأمور به، لأنّ الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، فالقليل من الخير خير من تركه، ودفع بعض الشرّ خير من تركه كلّه[٢].

وإذا كان لا يتمكّن المسلم من صرف مظهر المنكر إلاّ بشرّ أعظم ضرراً من ضرر ما أظهره من المنكر، فلا يجوز دفع الفساد القليل بالفساد الكثير ولا دفع أخفّ الضررَيْن بتحصيل أعظم الضررَيْن، فإنّ الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، ومطلوبها ترجيح خير الخيرَيْن إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعاً، ودفع شرّ الشرّيْن إذا لم يندفعا جميعاً[٣].

فأظهر ابن تيميّة من خلال هذه القاعدة أنّ للشرع الحكيم عناية بجلب المصالح في مظهرَيْن اثنيْن، وبالمقابل مظهران آخران في عنايته بدرء المفاسد، فأمّا المظهران الأوّلان فيتمثّلان في تحصيل المصالح وتكميلها ويكون ذلك من خلال إعمال النظر في المصالح الضروريّة والحاجيّة والتحسينيّة، والتمييز بين المصالح العامّة والمصالح الخاصّة، والتقدير والترجيح بين المصالح القطعيّة والظنيّة والوهميّة، لتحصيل ما هو أولى وجلب ما هو أوكد.

وأمّا المظهران الآخران فيتمثّلان في تعطيل المفاسد وتقليلها من خلال

(١) مجموع الفتاوى ١/٢٦٤ ـ ٢٦٥.
(٢) مجموع الفتاوى ١٥/٣١٢ ـ ٣١٣.
(٣) مجموع الفتاوى ٢٣/٣٤٣.

التحقيق والتثبّت في حقيقة تلك المفاسد والتفريق بين راجحها ومرجوحها وما هي خالصة ممّا هي مشوبة لإبعاد ما هو أعظم وتفويت ما هو أفدح.

فقال: وهذه قاعدة شرعيّة، وهو تحصيل أعظم المصلحتيْن بتفويت أدناهما . . .، [(١)]، وذكر في موضع آخر أنّ الشريعة ترجّح خير الخيْريْن . . .، وتحصيل أعظم المصلحتيْن بتفويت أدناهما[(٢)].

وما قرّره في تقسيمات المصالح من حيث مختلف الاعتبارات السابقة، قرّره كذلك في المفاسد، بحيث تدفع أعظم المفسدتيْن بالتزام أدناهما[(٣)].

وإذا كان التعارض بين مصلحة ومفسدة، فالمطلوب تغليب الراجح منهما، وفي هذا يقول: الشارع يعتبر المفاسد والمصالح، فإذا اجتمعا قدّم المصلحة الراجحة على المفسدة المرجوحة[(٤)]، وإن كانت المفسدة هي الغالبة قُدّم درؤها[(٥)].

وذكر أنّ: باب التعارض باب واسع جدًّا لا سيّما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوّة وخلافة النبوّة، فإنّ هذه المسائل تكثر فيها، وكلّما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل . . . فإنّه إذا اختلطت الحسنات بالسيّئات وقع الاشتباه والتلازم، فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجّحون هذا الجانب وإن تضمّن سيّئات عظيمة، وأقوام قد ينظرون إلى السيّئات فيرجّحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة، والمتوسّطون الذين ينظرون الأمرين قد لا يتبيّن لهم أو لأكثرهم مقدار المنفعة والمضرّة، أو يتبيّن لهم فلا يجدون من يعنيهم العمل بالحسنات وترك السيّئات لكون الأهواء قارنت الآراء. . .، فينبغي للعالم أن يتدبّر أنواع هذه المسائل[(٦)].

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٢٨/٢٩.

(٢) مجموع الفتاوى ٤٨/٢٠.

(٣) مجموع الفتاوى ٢٢٨/٢٩، و٤٨٣، و٤٨/٢٠.

(٤) مجموع الفتاوى ٢٦٩/٢٤.

(٥) مجموع الفتاوى ٥٣٨/٢٠.

(٦) مجموع الفتاوى ٥٧/٢٠ ـ ٥٨.

وقال: ومن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشرعيّة والمفسدة الشرعيّة، فقد يدع واجبات ويفعل محرّمات[١].

ولمّا كانت المصالح والمفاسد ينظر إليها من جهات عدّة وباعتبارات مختلفة، وهي تتفاوت تفاوتاً كبيراً من حيث رتبها وقيمها كمًّا وكيفاً، نبّه ابن تيميّة على ما حصل من هذه الجهة من اضطراب عظيم، حيث أنّ كثيراً من الأمراء والعلماء رأوا مصالح فاستعملوها . . .، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه . . .، وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً بناءً على أنّ الشرع لم يرد بها، ففوّت واجبات ومستحبّات أو وقع في محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه[٢].

فالأمر يتطلّب تثبّتاً وتدقيقاً شديديْن، ويستوجب بحثاً وتحقيقاً عميقيْن، وألاّ يتصدّى لهذا الأمر إلاّ أصحابه ممّن اكتملت فيهم الأهليّة العلميّة، وليس العاقل عند ابن تيميّة: من علم الخير من الشرّ، وإنّما العاقل الذي يعلم خير الخيريْن وشرّ الشرّيْن[٣].

وعبّر ابن تيميّة عن النظرة التكامليّة في الجمع بين الظاهر والمعنى حين النظر في النصوص، بقوله: المقصود من الألفاظ دلالتها على مراد الناطقين بها، فنحن نحتاج إلى معرفة كلام الشارع لأنّ معرفة لغته وعرفه وعادته تدلّ على معرفة مراده، وكذلك في خطاب كلّ أمّة وكلّ قوم فإذا تخاطبوا بينهم في البيع والإجارة أو الوقف أو الوصيّة أو النذر أو غير ذلك بكلام، رجع إلى معرفة مرادهم وإلى ما يدلّ على مرادهم من عادتهم في الخطاب وما يقترن بذلك من الأسباب[٤]، وذكر أنّ معرفة اللغة العربيّة التي خوطبنا بها ممّا يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه[٥].

(١) مجموع الفتاوى ٥١٢/١٠.
(٢) مجموع الفتاوى ٣٤٤/١١.
(٣) مجموع الفتاوى ٥٤/٢٠.
(٤) مجموع الفتاوى ٤٧/٣١ ـ ٤٨.
(٥) مجموع الفتاوى ١١٦/٧.

واعتبر أنّ أحقّ الناس بالحقّ من علّق الأحكام بالمعاني التي علّقها بها الشارع[١]، وأكّد على أنّ العقود تصحّ بكلّ لفظ يدلّ على مقصودها من قول أو فعل، واعتبر ذلك من القواعد الجامعة في العقود، حيث قال: وهذه القاعدة الجامعة التي ذكرناها من أنّ العقود تصحّ بكلّ ما دلّ على مقصودها من قول أو فعل، هي التي تدلّ عليها أصول الشريعة[٢].

الجانب الثاني: التنبيه على مقاصد الولايات:

نبّه ابن تيميّة على مقاصد الولايات الشرعية في غير موضع من كتاباته، فيقول: أمّا بعد، فهذه قاعدة في الحسبة: أصل ذلك أن تعلم أنّ جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كلّه لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، فإنّ الله سبحانه وتعالى إنّما خلق الخلق لذلك، وبه أنزل الكتب، وبه أرسل الرسل، وعليه جاهد الرسول والمؤمنون . . .، ثمّ يقول: وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم، ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع، فإذا اجتمعوا فلا بدّ لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد والناهي عن تلك المفاسد، فجميع بني آدم لا بدّ لهم من طاعة آمر وناه[٣].

ويقول في موضع آخر: فالمقصود أن يكون الدين كلّه لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الله اسم جامع لكلماته التي تضمّنها كتابه، وهكذا قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾، فالمقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم الناس بالقسط في حقوق الله وحقوق خلقه[٤].

(١) مجموع الفتاوى ٣٣١/٢٢.
(٢) مجموع الفتاوى ١٣/٢٩.
(٣) مجموع الفتاوى ٦١/٢٨ ـ ٦٢.
(٤) مجموع الفتاوى ٢٦١/٢٨.

ويقرّر أنّ جميع الولايات هي في الأصل ولاية شرعية ومناصب دينية، فأي من عدل في ولاية من هذه الولايات فساسها بعلم وعدل وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان فهو من الأبرار الصالحين، وأي من ظلم وعمل فيها بجهل فهو من الفجار الظالمين[(١)].

ويؤكّد على أنّ المسلم إذا لم يمكنه أن يفعل كلّ ما يريد وهو ما يراه من دين الله، فعليه أن يفعل الممكن من العدل والإحسان، ويقرّر من خلال ذلك مشروعية مشاركة المسلم في الحكومات ذات الدساتير الوضعية، مسترشدا بتولّي يوسف عليه السلام الوزارة في ظلّ نظام يحكم بغير شريعة الله، فيقول: ومن هذا الباب تولّي يوسف الصدّيق على خزائن الأرض لملك مصر، بل ومسألته أن يجعله على خزائن الأرض، وكان هو وقومه كفّاراً، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا زِلْتُمْ فِى شَكٍّ مِّمَّا جَآءَكُم بِهِۦ﴾[(٢)]، وقال تعالى عنه: ﴿يَٰصَٰحِبَىِ ٱلسِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾[(٣)]، ومعلوم أنّه مع كفرهم لا بدّ أن يكون لهم عادة وسنّة في قبض الأموال وصرفها على حاشية الملك وأهل بيته وجنده ورعيّته، ولا تكون تلك جارية على سنّة الأنبياء وعدلهم، ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كلّ ما يريد وهو ما يراه من دين الله، فإنّ القوم لم يستجيبوا له، لكن فعل الممكن من العدل والإحسان، ونال بالسلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته ما لم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك، وهذا كلّه داخل في قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[(٤)]»[(٥)].

ويصرّح بأنّ للمسلم أن يشارك في الحكم في مجتمع مشرك لا يقوم

(١) مجموع الفتاوى ٢٨/٦٨.
(٢) غافر، ٣٤.
(٣) يوسف، ٣٩، ٤٠.
(٤) التغابن، ١٦.
(٥) مجموع الفتاوى ٢٠/٥٦.

الحكم فيه على قواعد الإسلام، إذا رأى في نفسه الأهليّة الكاملة لإدارة شأن من الشؤون، فيقول: فيوسف عليه السلام شارك في الحكم في مجتمع مشرك لا يقوم الحكم فيه على قواعد الإسلام، وكانت مشاركته بطلب منه لما رأى من نفسه الأهليّة الكاملة لإدارة وزارة الاقتصاد أو المالية، نظراً لما يرجوه من دفع شرّ القحط على العباد، قال تعالى على لسان يوسف: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴿٥٥﴾﴾[(١)][(٢)].

ثمّ يقول: فقصّة يوسف في العلم بالسياسة والتدبير لتحصيل منفعة المطلوب، وهذا علم بما يجلب المنافع، أو يقال: علم بما يدفع المضرّة عن الدنيا ويجلب منفعتها[(٣)].

وأكّد على: أنّ المتولّي للسلطان العام أو بعض فروعه كالإمارة والولاية والقضاء ونحو ذلك، إذا كان لاّ يمكنه أداء واجباته وترك محرّماته، ولكن يتعمّد ذلك ما لا يفعله غيره قصداً وقدرة، جازت له الولاية، وربّما وجبت، وذلك لأنّ الولاية إذا كانت من الواجبات التي يجب تحصيل مصالحها . . .، كان فعلها واجباً، فإذا كان ذلك مستلزماً لتولية بعض من لا يستحقّ، وأخذ بعض ما لا يحلّ وإعطاء بعض من لا ينبغي، ولا يمكنه ترك ذلك، صار هذا من باب ما لا يتمّ الواجب أو المستحبّ إلاّ به، فيكون واجباً أو مستحبًا إذا كانت مفسدته دون مصلحة ذلك الواجب أو المستحبّ، بل لو كانت الولاية غير واجبة وهي مشتملة على ظلم، ومن تولاّها أقام الظلم حتّى تولاّها شخص قصده بذلك تخفيف الظلم فيها، ودفع أكثره باحتمال أيسره، كان ذلك حسناً مع هذه النيّة، وكان فعله لما يفعله من السيّئة بنيّة دفع ما هو أشدّ منها جيّداً، وهذا باب يختلف باختلاف النيات والمقاصد[(٤)].

---

(١) يوسف، ٥٥.
(٢) مجموع الفتاوى ١٤/٤٩٣.
(٣) مجموع الفتاوى ١٤/٤٩٣.
(٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٠/٥٥.

وصرّح في موضع آخر: بأنّ النجاشي رغم أنّ حكمه كان يقوم على غير أساس الإسلام، إلاّ أنّ ذلك لم يمنع الرسول ﷺ من التنويه به، حيث أشار على الصحابة بالهجرة إلى أرض الحبشة وقال لهم: «**لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإنّ بها ملكاً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتّى يجعل الله لكم فرجاً ممّا أنتم فيه**»[١].

وقد آمن النجاشي برسول الله وبما أنزل عليه، ولم تمكنه الهجرة إلى دار الإسلام، ولا التزم جميع شرائع الإسلام لكونه ممنوعاً من الهجرة وممنوعاً من إظهار دينه . . .، وهو وإن كان ملك النصارى فلم يطعه قومه في الدخول في الإسلام، بل إنّما دخل معه نفر منهم، ولهذا لمّا مات لم يكن هناك أحد يصلّي عليه، فصلّى عليه النبيّ ﷺ بالمدينة . . .، ثمّ قال: وهذا رغم أنّ كثيراً من شرائع الإسلام أو أكثرها لم يكن النجاشي دخل فيها لعجزه عن ذلك، فلم يهاجر ولم يجاهد ولا حجّ البيت، بل قد روي أنّه لم يصلّ الصلوات الخمس ولا صام شهر رمضان، ولا أدّى الزكاة الشرعيّة، لأنّ ذلك كان يظهر عند قومه فينكرونه عليه وهو لا يمكنهم مخالفتهم.

ثمّ أضاف قوله: ونحن نعلم قطعاً أنّه لم يكن يمكنه أن يحكم بينهم بحكم القرآن، والله قد فرض على نبيّه بالمدينة أنّه إذا جاءه أهل الكتاب لم يحكم بينهم إلاّ بما أنزل الله إليه، وحذّره أن يفتنوه عن بعض ما أنزل الله إليه.

فالنجاشي ما كان يمكنه أن يحكم بحكم القرآن، لأنّ قومه لا يقرونه على ذلك، وكثيراً ما يتولّى الرجل بين المسلمين والتتار قاضياً بل وإماماً، وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها فلا يمكنه ذلك، بل هناك من يمنعه ذلك، ولا يكلّف الله نفسا إلاّ وسعها، وعمر بن عبدالعزيز عودي وأوذي على بعض ما أقامه من العدل، وقيل: إنّه سُمّ على ذلك[٢].

---

(١) ابن هشام: السيرة النبوية ٣٢١/١.
(٢) ابن تيميّة: مجموع الفتاوى ٢١٧/١٩ ـ ٢١٩.

ونصّ على أنّ الواجب على المسلم أن يجتهد في ذلك بحسب وسعه، فمن ولي ولاية يقصد بها طاعة الله وإقامة ما يمكنه من دينه ومصالح المسلمين، وأقام فيها ما يمكنه من الواجبات واجتناب ما يمكنه من المحرّمات، لم يؤاخذ بما يعجز عنه، فإنّ تولية الأبرار خير للأمّة من تولية الفجّار[١].

وسئل عمّن يتولّى الولايات في ظلّ حكومات جائرة، وهو يجتهد في رفع الظلم بحسب ما قدر عليه، ويعلم أنّه إن ترك الولاية لغيره فإنّ الظلم لا يرفع منه شيء بل ربّما يزداد.

فهل يجوز لمثل هذا تولّي الولاية وقد عرفت نيّته واجتهاده في رفع الظلم بحسب إمكانه؟ أم عليه أن يرفع يده عن هذه الولاية؟ وأيّ الأمرين خير له: أن يستمرّ مع اجتهاده في رفع الظلم وتقليله؟ أم رفع يده مع بقاء الظلم وزيادته؟

فأجاب عن ذلك بقوله: الحمد لله، نعم إذا كان مجتهداً في العدل ورفع الظلم بحسب إمكانه، وولايته خير وأصلح للمسلمين من ولاية غيره . . .، فإنّه يجوز له البقاء على الولاية ولا إثم عليه في ذلك، بل بقاؤه على ذلك أفضل من تركه إذا لم يشتغل إذا تركه بما هو أفضل منه.

وقد يكون ذلك عليه واجباً إذا لم يقم به غيره قادراً عليه، فنصر العدل بحسب الإمكان ورفع الظلم بحسب الإمكان فرض على الكفاية يقوم كلّ إنسان بما يقدر عليه من ذلك، إذا لم يقم غيره في ذلك مقامه، ولا يطالب والحالة هذه بما يعجز عنه من رفع الظلم.

وما يقرّره الملوك من الوظائف التي لا يمكنه رفعها لا يطلب بها، وإذا كانوا هم ونوابهم يطلبون أموالاً لا يمكن دفعها إلاّ بإقرار بعض تلك الوظائف، وإذا لم يدفع إليهم أعطوا تلك الإقطاعات والولاية لمن يقرّر الظلم أو يزيده ولا يخفّفه، كان أخذ تلك الوظائف ودفعها إليهم خيراً

(١) ابن تيميّة: مجموع الفتاوى ٣٩٦/٢٨.

للمسلمين من إقرارها كلّها، ومن صرف هذه إلى العدل والإحسان فهو أقرب من غيره، ومن تناوله من هذا شيء أبعد عن العدل والإحسان من غيره، والمقطع الذي يفعل هذا الخير يرفع عن المسلمين ما أمكنه من الظلم، ويدفع شرّ الشرّيْن بأخذ بعض ما يطلب منهم، فما لا يمكنه رفعه فهو محسن إلى المسلمين غير ظالم لهم، يثاب ولا إثم عليه فيما يأخذه على ما ذكره، ولا ضمان عليه فيما أخذه، ولا إثم عليه في الدنيا والآخرة إذا كان مجتهداً في العدل والإحسان بحسب الإمكان(١).

الجانب الثالث: الاهتمام بالمقاصد العالية: أو ما يعبّر عنها بأوصاف الشريعة:

أشار ابن تيمية إلى جملة من أوصاف الشريعة ومقاصدها العليا، فذكر منها السماحة والصبر والعدل والفطرة

١ ـ السماحة والصبر:

قال في شأن السماحة والصبر: المؤمن يحتاج من الصبر ما لا يحتاج إليه غيره، وذلك هو سبب الإمامة في الدين، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ (٢٤)﴾، ويقرّر أنه: لا بدّ من الصبر على فعل الحسن المأمور به وترك السيّء المحظور، ويدخل في ذلك الصبر على الأذى وعلى ما يقال، والصبر على ما يصيبه من المكاره، والصبر عن البطر عند النعم، وغير ذلك من أنواع الصبر، ولا يمكن للعبد أن يصبر إن لم يكن له ما يطمئن به ويتنعم به ويغتذي به، وهو اليقين، كما في الحديث الذي رواه أبو بكر الصديق رضي الله عنه عن النبي ﷺ، أنه قال: **«يا أيها الناس سلوا الله اليقين والعافية، فإنه لم يعط أحد بعد اليقين خيرا من العافية، فسلوهما الله»**.

وكذلك إذا أمر غيره بحسن أو أحب موافقته على ذلك، أو نهى غيره

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣٠/٣٥٦ ـ ٣٥٨، بتصرّف.

عن شيء، فيحتاج أن يحسن إلى ذلك الغير إحساناً يحصل به مقصوده، من حصول المحبوب واندفاع المكروه، فإن النفوس لا تصبر على المرّ إلا بنوع من الحلو، لا يمكن غير ذلك، ولهذا أمر الله تعالى بتأليف القلوب، حتى جعل للمؤلفة قلوبهم نصيباً في الصدقات، وقال تعالى لنبيه ﷺ: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْمَرْحَمَةِ﴾[2]، فلا بدّ أن يصبر وأن يرحم، وهذا هو الشجاعة والكرم، ولهذا يقرن الله بين الصلاة والزكاة تارة، وهي الإحسان إلى الخلق، وبينهما وبين الصبر تارة، ولا بدّ من الثلاثة: الصلاة، والزكاة، والصبر، لا تقوم مصلحة المؤمنين إلا بذلك، في صلاح نفوسهم وإصلاح غيرهم، لا سيما كلما قويت الفتنة والمحنة، فالحاجة إلى ذلك تكون أشد، فالحاجة إلى السماحة والصبر عامة لجميع بني آدم لا تقوم مصلحة دينهم ولا دنياهم إلا به.

ولهذا جميعهم يتمادحون بالشجاعة والكرم، حتى إن ذلك عامة ما يمدح به الشعراء في شعرهم، وكذلك يتذامون بالبخل والجبن، والقضايا التي يتفق عليها بنو آدم لا تكون إلا حقاً، كاتفاقهم على مدح الصدق والعدل، وذم الكذب والظلم، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم، لمّا سأله الأعراب، حتى اضطروه إلى سمرة فتعلقت بردائه، فالتفت إليهم وقال: **«والذي نفسي بيده لو أن عندي عدد هذه العضاه نعماً لقسمته عليكم، ثم لا تجدوني بخيلاً ولا جباناً ولا كذوباً»**، لكن يتنوع ذلك بتنوع المقاصد والصفات، فإنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى، ولهذا جاء الكتاب والسنة بذم البخل والجبن، ومدح الشجاعة والسماحة في سبيله دون ما ليس في سبيله[3]، . . .، فلهذا تجدهم يمدحون جنس الشجاعة وجنس السماحة، إذ كان عدم هذين مذموماً على الإطلاق، وأما وجودهما فبه

---

(١) الأعراف، ١٩٩.

(٢) البلد، ١٧.

(٣) مجموع الفتاوى ١٥٣/٢٨ ـ ١٥٥.

تحصل مقاصد النفوس على الإطلاق، لكن العاقبة في ذلك للمتقين[١].

٢ ـ العدل ودفع الظلم:

وذكر أنّ المقصود بالشريعة في جميع أبواب تشريعاتها تحرّي العدل بحسب الإمكان[٢]، فقال: وإذا كان التوحيد أصل صلاح الناس، والإشراك أصل فسادهم، والقسط مقرون بالتوحيد، إذ التوحيد أصل العدل، وإرادة العلو مقرونة بالفساد، إذ هو أصل الظلم، فهذا مع هذا وهذا مع هذا، كالملزوزين في قرن، فالتوحيد وما يتبعه من الحسنات هو صلاح وعدل، ولهذا كان الرجل الصالح هو القائم بالواجبات، وهو البر، وهو العدل، والذنوب التي فيها تفريط أو عدوان في حقوق الله تعالى وحقوق عباده هي فساد وظلم، ولهذا سمي قطاع الطريق مفسدين، وكانت عقوبتهم حقًا لله تعالى لاجتماع الوصفين، والذي يريد العلو على غيره من أبناء جنسه هو ظالم له باغ، إذ ليس كونك عالياً عليه بأولى من كونه عالياً عليك، وكلاكما من جنس واحد، فالقسط والعدل أن يكونوا إخوة كما وصف الله المؤمنين بذلك.

والتوحيد، وإن كان أصل الصلاح، فهو أعظم العدل، ولهذا قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾[٣]، ولهذا كان تخصيصه بالذكر في مثل قوله ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ۚ﴾[٤]، لا يمنع أن يكون داخلا في القسط، كما أنَّ ذكر العمل الصالح بعد الإيمان لا يمنع أن يكون داخلا في الإيمان، كما في قوله:

---

(١) مجموع الفتاوى ١٦٣/٢٨.
(٢) مجموع الفتاوى ١٦٣/٢٨.
(٣) آل عمران، ٦٤.
(٤) الأعراف، ٢٩.

﴿وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾(١) و ﴿مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ﴾(٢)، هذا إذا قيل: إن اسم الإيمان يتناوله...، والمقصود أن كل خير فهو داخل في القسط والعدل، وكل شر فهو داخل في الظلم.

ولهذا كان العدل أمرًا واجبًا في كل شيء وعلى كل أحد، والظلم محرمًا في كل شيء ولكل أحد، فلا يحل ظلم أحد أصلاً، سواء كان مسلمًا أو كافرًا أو كان ظالمًا، بل الظلم إنما يباح، أو يجب فيه العدل عليه أيضاً، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ﴾(٣)...، وقد دل على هذا قوله في الحديث: «**يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا**» فإنّ هذا خطاب لجميع العباد ألا يظلم أحد أحَدًا، وأمر العالم في الشريعة مَبني على هذا، وهو العدل في الدماء والأموال والأبضاع والأنساب والأعراض، ولهذا جاءت السنة بالقصاص في ذلك، ومقابلة العَادي بمثل فعله، لكن المماثلة قد يكون علمها أو عملها متعذرًا أو متعسرًا، ولهذا يكون الواجب ما يكون أقرب إليها بحسب الإمكان، ويقال: هذا أمثل، وهذا أشبه، وهذه الطريقة المثلي لما كان أمثل بما هو العدل والحق في نفس الأمر إذ ذاك معجوز عنه، ولهذا قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ﴾(٤)، فذكر أنه لم يكلف نفسًا إلا وسعها حين أمر بِتَوْفِية الكيل والميزان بالقسط، لأن الكيل لابد له أن يفضل أحد المكيلين على الآخر ولو بحبة أو حبات، وكذلك التفاضل في الميزان قد يحصل بشيء يسير لا يمكن الاحتراز منه، فقال تعالى: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ﴾.

ثمّ بعد أن مثّل لمسائل من أبواب الفقه مختلفة، قال: فجميع هذه

(١) البقرة، ٩٨.

(٢) الأحزاب، ٧.

(٣) المائدة، ٨.

(٤) الأنعام، ١٥٢.

الأبواب المقصود للشريعة فيها تحري العدل بحسب الإمكان، وهو مقصود العلماء، لكن أفهمهم من قال بما هو أشبه بالعدل في نفس الأمر، وإن كان كل منهم قد أوتي علمًا وحكمًا، لأنه هو الذي أنزل الله به الكتب وأرسل به الرسل، وضده الظلم(١).

٣ ـ الفطرة:

ويذكر ابن تيمية استناداً إلى قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾، أنّ الله فطر عباده على إقامة الوجه حنيفاً، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، فهذه من الحركة الفطرية الطبيعية المستقيمة المعتدلة للقلب وتركها ظلم عظيم اتبع أهله أهواءهم بغير علم، ولا بدّ لهذه الفطرة والخلقة ـ وهي صحة الخلقة ـ من قوت وغذاء يمدها بنظير ما فيها مما فطرت عليه علماً وعملاً، ولهذا كان تمام الدين بالفطرة المكمّلة بالشريعة المنزّلة، وهي مأدبة الله، كما قال النبيّ ﷺ في حديث ابن مسعود: «**إنّ كلّ آدب يحبّ أن تؤتى مأدبته، وإنّ مأدبة الله هي القرآن**». . . ، والمحرّفون للفطرة المغيّرون للقلب عن استقامته هم ممرضون القلوب مسقمون لها، وقد أنزل الله كتابه شفاءً لما في الصدور(٢).

فهذه بعض المعالم الهادية في طريق المقاصد العالية، عند ابن تيمية.

الجانب الرابع: المقاصد الإيمانيّة: أو التنبيه إلى أحوال القلوب وأعمالها:

يذهب ابن تيمية إلى ضرورة توسيع نظرتنا إلى أنواع المصالح في الدنيا والآخرة، فمصالح الناس كما يصرَح بذلك غير مقصورة على حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل يرى أنّها تشمل بالإضافة إلى هذه

---

(١) مجموع الفتاوى ١٦٥/١٨ ـ ١٦٩.

(٢) مجموع الفتاوى ١٤٦/١٠.

الكليّات الخمس، ما يتعلّق بالعبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف الإيمانيّة، وأحوال القلوب وأعمالها، إلى غير ذلك من أنواع ما هو مأمور به ومنهيّ عنه حفظاً للأحوال السنيّة وتهذيب الأخلاق، وذلك جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح.

فقال في معرض حديثه عن المقصود الأوّل من تحريم ثمن الخمر والميتة والخنزير والأصنام: فكيف تجعل المفسدة المالية هي حكمة النهي فقط وهي تابعة، وتترك المفسدة الأصلية التي هي فساد العقل والقلب، والمال مادة البدن والبدن تابع القلب، وقال النبي ﷺ: «**ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح بها سائر الجسد وإذا فسدت فسد بها سائر الجسد ألا وهي القلب**».

والقلب هو محل ذكر الله تعالى، وحقيقة الصلاة، فأعظم الفساد في تحريم الخمر والميسر إفساد القلب الذي هو ملك البدن أن يصد عما خلق له من ذكر الله والصلاة، ويدخل فيما يفسد من التعادي والتباغض، والصلاة حق الحق، والتحاب والمولاة حق الخلق، وأين هذا من أكل مال بالباطل؟ ومعلوم أن مصلحة البدن مقدمة على مصلحة المال، ومصلحة القلب مقدمة على مصلحة البدن، وإنما حرمة المال لأنه مادة البدن، ولهذا قدم الفقهاء في كتبهم ربع العبادات على ربع المعاملات، وبهما تتم مصلحة القلب والبدن، ثم ذكروا ربع المناكحات لأن ذلك مصلحة الشخص وهذا مصلحة النوع الذي يبقى بالنكاح، ثم لما ذكروا المصالح ذكروا ما يدفع المفاسد في ربع الجنايات وقد قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾، وعبادة الله تتضمن معرفته ومحبته والخضوع له بل تتضمن كل ما يحبه ويرضاه.

وأصل ذلك وأجله ما في القلوب: الإيمان والمعرفة والمحبة لله والخشية له والإنابة إليه والتوكل عليه والرضى بحكمه، مما تضمنه الصلاة والذكر والدعاء وقراءة القرآن، وكل ذلك داخل في معنى ذكر الله والصلاة . . .، ولمّا كانت الصلاة متضمنة لذكر الله الذي هو مطلوب لذاته والنهي

عن الشر الذي هو مطلوب لغيره قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾. . .، ولما كان ذكر الله هو مقصود الصلاة قال أبو الدرداء: ما دمت تذكر الله فأنت في صلاة ولو كنت في السوق، ولمّا كان ذكر الله يعم هذا كله قالوا: إن مجالس الحلال والحرام ونحو ذلك مما فيه ذكر أمر الله ونهيه ووعده ووعيده ونحو ذلك هي مجالس الذكر.

والمقصود هنا أن يعرف مراتب المصالح والمفاسد وما يحبه الله ورسوله وما لا يبغضه مما أمر الله به ورسوله، كان لما يتضمنه من تحصيل المصالح التي يحبها ويرضاها، ودفع المفاسد التي يبغضها ويسخطها، وما نهي عنه كان لتضمنه ما يبغضه ويسخطه ومنعه مما يحبه ويرضاه.

وكثير من الناس يقصر نظره عن معرفة ما يحبه الله ورسوله من صالح القلوب والنفوس ومفاسدها، وما ينفعها من حقائق الإيمان، وما يضرها من الغفلة والشهوة كما قال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾، وقال تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٢٩﴾ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾، فتجد كثيراً من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة المال والبدن، وغاية كثير منهم إذا تعدى ذلك أن ينظر إلى سياسة النفس وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من العلم.

وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة وأن ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية ودنيوية جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب وأعمالها كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه

والرجاء لرحمته ودعائه وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة.

وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهود وصلة الأرحام وحقوق الجيران وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به وما نهى عنه حفظاً للأحوال السنية وتهذيب الأخلاق، ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح[١].

وفي معرض حديثه عن الورع المشروع ذكر أنّ تمام الورع أن يعمّ الإنسان خير الخيرين وشرّ الشرّين ويعلم أنّ الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلاّ فمن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشرعيّة والمفسدة الشرعيّة فقد يدع واجبات ويفعل محرّمات ويرى ذلك من الورع[٢].

وأمّا العلم الثاني، فهو تلميذه: شمس الدين محمد بن أبي بكر الدمشقي (ـ ٧٥١هـ)

المعروف بابن قيّم الجوزية، الذي أخذ عن ابن تيميّة ولازمه، وصنّف مصنّفات كثيرة جدًّا في أنواع العلوم، وامتاز بحسن التصرّف.

من مصنّفاته التي اهتمّ فيها بإثبات المقاصد: «إعلام الموقعين عن ربّ العالمين» و«مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة» و«شفاء العليل» و«بدائع الفوائد» و«الطرق الحكمية في السياسة الشرعية».

وقد قام الأستاذ مساعد بن عبدالله السلمان باستخلاص ما في كتاب إعلام الموقّعين من أسرار التشريع وعلل الأحكام فجمعها ورتّبها بحسب الأبواب الفقهيّة في أربعة عشر كتاباً اشتملت على مائة وأحد عشر موضوعاً من حِكم التشريع، تحت عنوان: أسرار الشريعة من أعلام الموقّعين لابن قيم الجوزية.

(١) مجموع الفتاوى ٢٣١/٣٢ ـ ٢٣٤.

(٢) مجموع الفتاوى ٥١٢/١٠.

غلب على ابن قيم الجوزية حبّ شيخه ابن تيميّة، فقام على نشر علمه وشرح أفكاره، وتوسّع في الأبحاث المقاصدية، وأشبعها تحقيقاً وتدقيقاً، وإن لم يُعلم له كتاب خاصّ في هذا المجال.

ومن توجّهاته المقاصدية أنّه صرّح أن: ليس في الشريعة حكم واحد إلاّ وله معنى وحكمة يعقله من يعقله ويخفى على من خفي عليه[(١)]، وأنّه قد وقع بسبب الجهل بذلك غلط عظيم على الشريعة، فأوجب من الحرج والمشقّة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أنّ الشريعة الباهرة التي هي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها ورحمة كلّها ومصالح كلّها وحكمة كلّها، وكلّ مسألة خرجت من العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدّها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة[(٢)]، وهذا ـ كما قال ـ فصل عظيم النفع جدًا[(٣)]، وباب عظيم من أبواب محاسن هذه الشريعة الكاملة وسياستها للعالم وانتظامها لمصالح العباد في المعاش والمعاد[(٤)].

وذكر في خصوص المقاصد والوسائل أنه: لمّا كانت المقاصد لا يتوسّل إليها إلاّ بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرّمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطها بها، ووسائل الطاعات والقُربات في محبّتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود لكنّه مقصود قصد الغايات وهي مقصودة قصد الوسائل[(٥)].

ولابن القيم الجوزية تفصيلات كثيرة في سائر الأبواب الفقهية المطبقة

---

(١) إعلام الموقعين ٨٦/٢.
(٢) ابن قيم: إعلام الموقعين ٣/٣.
(٣) ابن قيم: إعلام الموقعين ٣/٣.
(٤) بدائع الفوائد ١٠٧١/٣.
(٥) إعلام الموقّعين ١٢٥/٣.

على القواعد المصلحية الجامعة أفاض فيها في تعليل الأحكام وإبراز مقاصدها الجزئيّة، وخاصة كتابه إعلام الموقعين، الذي ساح فيه وطاف، وغاص في استخراج أسرار الشريعة واستنباط علل الأحكام في مجال المعاملات والعبادات ممّا لم يتطرّق إليه غيره قبله، حتّى وجدناه يعلّل تقديرات العقوبات بل وهيئات الصلاة والأعداد والمقدّرات التي ذكرت في التشريع كالإحداد ومقادير الزكاة، ونحو ذلك كثير.

وهو القائل: إذا تؤمّلت أسرار الشريعة الكاملة وجدتها في غاية الحكمة ورعاية المصالح، لا تفرّق بين متماثليْن البتّة ولا تسوّي بين مختلفيْن، ولا تحرّم شيئاً لمفسدة وتبيح ما مفسدته مساوية لما حرّمته أو راجحة عليه، ولا تبيح شيئاً لمصلحة وتحرّم ما مصلحته مساوية لما أباحته البتّة[١].

والقائل: إذا تأمّلت شرائع دين الله التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاحمت قُدّم أهمّها وأجلّها وإن فاتت أدناهما . . .، ولا يمكن لأحد من الفقهاء أن يتكلّم في مآخذ الأحكام وعللها والأوصاف المؤثّرة فيها حقًّا وفرقاً إلاّ على هذه الطريقة[٢].

وذكر أنّ الصحابة كانوا أفهم الأمّة لمراد نبيّها وأتبع له، وأنّهم كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده[٣].

وأكّد على فهم الواقع، وصرّح بأنّه: لا يتمكّن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحقّ إلاّ بنوعيْن من الفهم: أحدهما: **فهم الواقع** والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتّى يحيط به علماً، والنوع الثاني: **فهم الواجب في الواقع**، وهو فهم حكم الله الذي

(١) بدائع الفوائد ٣/١٠٧٢.
(٢) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ٢/٢٢.
(٣) إعلام الموقعين ١/٢١٩.

حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثمّ يطبّق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجريْن أو أجراً، فالعالم من يتوصّل بمعرفة الواقع والتفقّه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله . . . ، ومن تأمّل الشريعة وقضايا الصحابة وجدها طافحة بهذا، ومن سلك غير هذا أضاع على الناس حقوقهم(١).

وذكر: أنّ الحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهده وفي القرائن الحالية والمقالية، كفقهه في كليّات الأحكام أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها، ثمّ قال: فههنا نوعان من الفقه لا بدّ للحاكم منهما: **فقه في أحكام الحوادث الكليّة، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس** يميّز به بين الصادق والكاذب، والمحقّ والمبطل، ثمّ يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع(٢).

لذلك وجب على من تصدّى للاجتهاد أن يكون بصيراً بواقع الناس عارفاً بأوضاعهم وأحوالهم مدركاً لما يجري حوله من تطوّرات وتغيّرات وما يتطلّبه من أحكام لمعالجته، مطّلعاً على صور الخير والشرّ في المجتمع.

وفي ذلك يقول: وهذه حال المؤمن يكون فطناً حاذقاً أعرف الناس بالشر وأبعدهم منه، فإذا تكلّم في الشرّ وأسبابه ظننته من شرّ الناس فإذا خالطته وعرفت طويّته رأيته من أبرّ الناس(٣).

وعقد في كتابه إعلام الموقعين فصلاً تحدّث فيه عن فوائد تتعلّق بالفتوى، ذكر في الفائدة الثالثة والعشرين منه الخصال التي يجب أن يتّصف بها المفتي، وأورد في ذلك ما اشترطه الإمام أحمد بن حنبل فيمن يتصدّر للفتوى، أنّه: لا ينبغي للرجل أن ينصّب نفسه للفتيا حتّى يكون فيه خمس

---

(١) إعلام الموقعين ٨٧/١ ـ ٨٨.
(٢) الطرق الحكمية في السياسة الشرعيّة.
(٣) مفتاح دار السعادة ٢٩٦/١.

خصال، ذكر في الشرط الخامس: معرفة الناس، وعلّق على هذا الشرط بقوله: وأمّا معرفة الناس، فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإن لم يكن فقيهاً فيه، فقيهاً في الأمر والنهي ثمّ يطبق أحدهما على الآخر، وإلاّ كان ما يفسد أكثر ممّا يصلح، فإنّه إذا لم يكن فقيهاً في الأمر له معرفة بالناس تصوّر له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحقّ بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال، وتصوّر له الزنديق في صورة الصديق، والكاذب في صورة الصادق، ولبس كلّ مبطل ثوب زور تحتها الإثم والكذب والفجور، وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم لا يميّز هذا من هذا، بل ينبغي أن يكون فقيهاً في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيالهم وعوائدهم، فإنّ الفتوى تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كلّه من دين الله[1].

وقرّر: أنّ الفتوى تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كلّه من دين الله[2]، وعقد في كتابه إعلام الموقعين فصلاً بعنوان: «في تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات والعوائد»، قال في مستهلّه: «هذا فصل عظيم النفع جدًّا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوْجب من الحرج والمشقّة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أنّ الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به»[3]، ثمّ أتى على تفصيل ما أجمله ومثّل للمسألة بأمثلة كثيرة.

وصرّح بأنّ: ما رآه عمر بن الخطاب في مسألة الطلاق الثلاث حيث رأى أنّ الناس قد استهانوا بأمر الطلاق وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة، فرأى من المصلحة عقوبتهم بإمضائه عليهم ليعلموا أنّ أحدهم إذا أوقعه جملة بانت منه المرأة وحرّمت عليه حتّى تنكح زوجاً غيره، فرأى أنّ هذا مصلحة لهم في زمانه، وأنّ ما كانوا عليه في عهد النبيّ ﷺ وعهد أبي بكر

---

(١) إعلام الموقعين ١٩٩/٤، ٢٠٤ ـ ٢٠٥.
(٢) إعلام الموقعين ٢٠٥/٤.
(٣) إعلام الموقعين ٣/٣.

الصدّيق وصدراً من خلافته كان الأليق بهم لأنّهم لم يتتابعوا فيه، وكانوا يتّقون الله في الطلاق، وقد جعل الله لكلّ من اتّقاه مخرجاً، فلمّا تركوا تقوى الله وتلاعبوا بكتاب الله وطلّقوا على غير ما شرّعه الله واستعجلوا فيما جعل الله لهم الأناة فيه رحمةً منه وإحساناً . . .، ألزمهم عمر بما التزموا عقوبة لهم[١]، وقال: إنّ الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم[٢].

قال ابن قيم: وهذا ممّا تغيّرت به الفتوى لتغيّر الزمان، وعلم الصحابة حسن سياسة عمر وتأديبه لرعيّته في ذلك فوافقوه على ما ألزم به[٣].

وقال في موضع آخر: فهذه المسألة ممّا تغيّرت الفتوى بها بحسب الأزمنة لما رأته الصحابة من المصلحة لأنّهم رأوا مفسدة تتابع الناس في إيقاع الثلاث لا تندفع إلاّ بإمضائه عليهم، فرأوا مصلحة الإمضاء أقوى من مفسدة الوقوع[٤].

ومن ذلك اختيار عمر بن الخطاب للناس الإفراد بالحجّ ليعتمروا في غير أشهر الحجّ، فلا يزال البيت الحرام مقصوداً، فظنّ بعض الناس أنّه نهى عن المتعة ـ في الحجّ ـ وأوجب الإفراد . . .، قال ابن القيم: والمقصود أنّ هذا وأمثاله سياسة جزئيّة بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة، فظنّها من ظنّها شرائع عامّة لازمة للأمّة إلى يوم القيامة[٥].

وأكّد على أنّ الأحكام الشرعيّة نوعان:

النوع الأوّل: أحكام لا تتغيّر لا بحسب الأمكنة ولا بحسب الأزمنة ولا بحسب الأحوال والظروف، وهذه الأحكام تشمل كلّ ما يتعلّق بأسس

---

(١) إعلام الموقعين ٣/٣٥ ـ ٣٦.
(٢) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ١/٤٢.
(٣) إعلام الموقعين ٣/٣٦.
(٤) إعلام الموقعين ٣/٤١.
(٥) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ١/٤٦ ـ ٤٧.

العقيدة والإيمان وأركان الدين والإسلام، والمبادىء العامّة المتعلّقة بنظام الأسرة، والقواعد الأساسيّة المتعلّقة بنظام المواريث، والمبادىء العامّة للمعاملات، فهذا النوع من الأحكام تتعلّق به مصالح ثابتة على مرّ العصور والأزمان مهما تباينت الظروف والأحوال.

ويدخل في هذا القسم كذلك الحدود المقدّرة بالشرع على الجرائم، وتحريم المحرّمات كالسرقة والغصب والزنا، والغرر والتحيّل والربا، وغيرها من الآفات الأخلاقيّة المدمّرة للمجتمع، لأنّها تتعلّق بها مفاسد ثابتة على مرّ العصور والأزمان مهما تباينت الظروف والأحوال.

فهذا النوع من الأحكام ـ كما يقول ـ لا يتغيّر عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمّة . . .، ولا يتطرّق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه[1].

والنوع الثاني: أحكام تتغيّر بحسب اقتضاء المصلحة لها زماناً ومكاناً وحالاً، وتشمل الأحكام المتعلّقة بحاجات الناس ومصالحهم المشروعة، وتتعلّق بجميع الأحكام الاجتهاديّة القابلة للتغيّر بسبب تغيّر مناطها الناشىء عن تطوّر العصر ووسائله المستحدثة وتنظيماته المبتكرة على غير مثال سابق.

وهذا النوع من الأحكام ـ كما يقول ـ ينوّع فيها الشارع بحسب المصلحة[2]، وكما أنّ للزمان خصوصيّات يجب مراعاتها واعتبارها، فكذلك للأماكن والبقاع أيضاً خصوصياتها التي يجب مراعاتها واعتبارها بحيث يفتى ـ كما قال ـ في كلّ بلد بحسب عرف أهله ويفتى كلّ أحد بحسب عادته[3].

وأكّد على أنّ ذلك من السياسة التي تساس بها الأمّة، وهي من تأويل القرآن والسنّة، وأنّها من السياسات الجزئيّة التابعة للمصالح، حيث يتقيّد بها

(١) ابن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ٣١٦/١.

(٢) ابن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان ٣١٦/١.

(٣) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ٥٠/٣.

زماناً ومكاناً، لا من الشرائع الكليّة التي لا تتغيّر بتغيّر الأزمنة[١].

ونبّه على أنّ فهم الظاهر قدراً مشتركاً بين سائر من يعرف لغة العرب لتعلّقه بموضوع اللفظ وعمومه وخصوصه وإطلاقه وتقييده ونحو ذلك من القواعد والضوابط المستمدّة من طبيعة اللسان العربي وأساليبه البيانيّة وطرق الدلالة فيها على المعاني، بخلاف المعنى فلا يفهمه إلاّ أهل الاستنباط لما فيه من القدر الزائد على مجرّد فهم اللفظ ووضعه في أصل اللغة لتعلّقه بفهم لوازم المعنى ونظائره ومراد المتكلّم من كلامه ومعرفة حدود كلامه بحيث لا يُدخل فيه غير المراد ولا يُخرج منه شيء من المراد[٢].

وصرّح بضرورة اعتبار النيّات والمقاصد في الألفاظ وأنّها لا تلزم بها أحكامها حتّى يكون المتكلّم بها قاصداً لها مريداً لموجباتها، كما أنّه لا بدّ أن يكون قاصداً للتكلّم باللفظ مريداً له، فلا بدّ من إرادتيْن: إرادة التكلّم باللفظ اختياراً، وإرادة موجبه ومقتضاه.

كما نبّه على أنّ إرادة المعنى آكد من إرادة اللفظ لأنّ المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة، ولذلك فإنّ الذي أخطأ من شدّة الفرح وقال لمّا وجد راحلته: «اللهمّ أنت عبدي وأنا ربّك»[٣]، لم يكفّر بذلك وإن أتى بصريح الكفر لكونه لم يرده[٤].

ومن هذا القبيل ما ورد في شأن ركانة حين طلّق امرأته البتّة، استحلفه

---

(١) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية ٤٧/١.

(٢) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ٢٢٥/١.

(٣) نصّ الحديث: **«لله أشدّ فرحاً بتوبة عبده حين يتوب إليه من أحدكم كان على راحلته بأرض فلاة فانفلتت منه وعليها طعامه وشرابه فأيس منها فأتى شجرة فاضطجع في ظلّها قد أيس من راحلته فبينا هو كذلك إذا هو بها قائمة عنده فأخذ بخطامها ثمّ قال من شدّة الفرح: اللهمّ أنت عبدي وأنا ربّك، أخطأ من شدّة الفرح»** (مسلم: الصحيح، كتاب التوبة، باب في الحظّ على التوبة والفرح بها).

(٤) إعلام الموقعين ٦٢/٣ ـ ٦٣.

الرسول ﷺ عمّا أراد بها، فقال: واحدة، فقال: **«هو ما أردت»**[١].

وعلّق ابن قيم الجوزية على هذا الحكم بقوله: وأمّا حديث رُكانة لمّا طلّق امرأته البتّة وأحلفه النبيّ ﷺ أنه إنّما أراد واحدة، فمن أعظم الأدلّة على صحّة هذه القاعدة ـ العبرة في العقود القصد دون اللفظ المجرّد ـ وأنّ الاعتبار في العقود بنيّات أصحابها ومقاصدهم وإن خالفت ظواهر ألفاظهم، فإنّ لفظ البتّة يقتضي أنّها قد بانت منه وانقطع التواصل الذي كان بينهما بالنكاح وأنّه لم يبق له عليها رجعة، بل بانت منه البتّة كما يدلّ عليه لفظ البتّة لغةً وعرفاً، ومع هذا فردّها عليه وقبل قوله أنها واحدة مع مخالفة الظواهر اعتماداً على قصده ونيّته، فلولا اعتبار القصود في العقود لما نفعه قصده الذي يخالف ظاهر لفظه مخالفة ظاهرة بيّنة[٢].

ولذلك حين غرّرت امرأة بزوجها في عهد عمر بن الخطاب وجعلته ينطق بلفظ الطلاق دون قصد منه أوجع عمر بن الخطاب رأسها وأمر زوجها أن يأخذ بيدها ويوجع رأسها، وردّها إليه، وعبّر ابن قيم الجوزيّة عن مدى إعجابه بهذا الفقه العمري فقال: وهذا هو الفقه الحيّ الذي يدخل على القلوب بغير استئذان وإن تلفّظ بصريح الطلاق[٣].

وحذّر من ناحية أخرى من تحميل الألفاظ أو المعاني ما لا تحتمل فينشأ عن ذلك إخلال بمعرفة المراد، وذكر بعض الأمثلة لذلك، منها: إخراج بعض الأشربة المسكرة عن شمول اسم الخمر لها تقصيراً به وهضماً لعمومه، وإخراج بعض أنواع الميسر عن شمول اسمه لها تقصيراً أيضاً به

---

(١) أبو داود: السنن، كتاب الطلاق، باب في البتّة، ابن ماجه: السنن، كتاب الطلاق، باب طلاق البتّة.

(٢) إعلام الموقعين ١٢٧/٣.

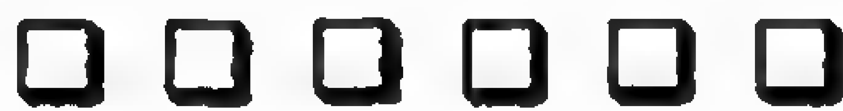
(٣) والواقعة كما ذكرها ابن قيم بنصّها أنّ امرأة قالت لزوجها سمّني فسمّاها الطيّبة، فقالت: لا، فقال لها: ما تريدين أن أسمّيك؟ قالت: سمّني: خليّة طالق، فقال لها: فأنت خليّة طالق، فأتت عمر بن الخطاب، فقالت: إنّ زوجي طلّقني، فجاء زوجها فقصّ عليه القصّة، فأوجع عمر رأسها وقال لزوجها: خذ بيدها وأوجع رأسها (ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ٦٢/٣ ـ ٦٣).

وهضماً لمعناه، أو تحميل لفظ: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾(١)، على مسألة التحليل وجعل المحلِّل له داخلاً تحت اسم الزوج.

ثمَّ قال: ولهذا كان معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله أصل العلم وقاعدته وأخيّته التي يُرجع إليها، فلا يُخرج شيئاً من معاني ألفاظه عنها ولا يُدخل فيها ما ليس منها بل يعطيها حقّها ويفهم المراد منها.

وأكّد على التكامل بين الفهميْن، حين قال: والمقصود أنّ الواجب فيما علّق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يُتجاوز بألفاظها معانيها ولا يُقصر بها، ويُعطى اللفظ حقّه والمعنى حقّه(٢).

فهذا المظهر من مظاهر التكامل يشعر بأهميّة تفعيل المقاصد في فهم النصوص واستنباط الأحكام وإدراك الأوصاف المقصودة للتشريع، لأنّ لكلّ حكم حكمة من وراء تشريعه ومقصداً يهدف إلى تحقيقه، وغاية يسعى من ورائه إلى تحقيقها، تظهر بمزيد تدبّر لوحي الله ونظر في واقع الناس.



---

(١) البقرة، ٢٣٠.

(٢) إعلام الموقعين ١/٢٢٠، ٢٢٥.

المحاضرة العاشرة:
نشأة المقاصد:
الشاطبي يتوّج نهاية المرحلة الثالثة

توطئة:

بهؤلاء الأقطاب الستّة من رجال المرحلة الثالثة، يعتبر علم المقاصد قد وضع وضعا جديدا، ثمّ جاء أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي (ـ ـ ٧٩٠هـ): الرجل الفذّ ـ على تعبير العلامة محمد الطاهر بن عاشور ـ الذي أفرد هذا الفنّ بالتدوين، والذي تلقّى العلم عن عظماء عصره، وعرف بتبادل التحارير في كثير من المسائل والمشكلات مع أقرانه الفضلاء من أئمّة عصره، فأجلت عن ظهوره فيها وقوّة عارضته وإمامته.

فاجتهد وبرع وبالغ في التحقيق وانتفع بما تعلّم، فكان ثمرة تلك السلسلة الاجتهادية المترابطة الحلقات التي ابتدأت في تسلسها الأوّل بالجويني وتلميذه الغزالي، وابن العربي تلميذ الغزالي، ثمّ الآمدي وتلميذه العزّ بن عبدالسلام، فالقرافي تلميذ العزّ، فالبقوري تلميذ القرافي، فالمقّري تلميذ البقوري، لنصل إلى الشاطبي تلميذ المقّري.

ولا ننسى في هذه السلسلة ابن تيمية وابن قيم الجوزية، إذ أنّ من شيوخ الشاطبي الإمام أبو عبدالله المقّري، والمقّري قد تخرّج بين يدي ابنيْ

الإمام، وهما: أبو زيد عبدالرحمن (ـ ـ ٧٤٣هـ) وأبو موسى عيسى (ـ ـ ٧٤٩هـ) ابنا محمد بن عبدالله ابن الإمام، وكانا عالميْن راسخيْن شامخيْن قد استكملا ملكة علمية متينة بلغا بها درجة الاجتهاد، وقد التقيا بتقي الدين ابن تيمية، وكانت لهما مناظرة شهيرة معه، ظهرا فيها على ابن تيمية.

فقد ذكر أبو العباس المقّري في كتابه أزهار الرياض، أنّ جدّه أبا عبدالله المقّري قد أخذ واستفاد من أبي زيد عبدالرحمن، وأبي موسى عيسى، ابنيْ محمد بن عبدالله ابن الإمام، المعروفيْن بابنيْ الإمام، فقال أبو عبدالله: وقد سمعت أنا عليهما، وناظرا تقي الدين بن تيمية وظهرا عليه، وكان ذلك من أسباب محنته[١].

كما أنّ أبا عبدالله المقّري نفسُه قد التقى بابن قيم الجوزية في رحلته المشرقية التي استغرقت ما يقرب من ثلاث سنوات، وقد ذكر أبو العباس المقّري في نفح الطيب أنّ جدّه أبا عبدالله قد لقي بدمشق شمس الدين بن قيم الجوزية صاحب الفقيه ابن تيمية، وحكى عن جده قوله: ثم أخذت على الشام، فلقيت بدمشق شمس الدين ابن قيم الجوزية صاحب الفقيه ابن تيمية[٢].

فعلى ذلك المنهج الاجتهادي العالي ـ كما يقول العلامة الفاضل بن عاشور ـ تأسّس السلّم الذي تدرّج فيه أبو إسحاق الشاطبي حتّى انتهى إلى عوالي القواعد القطعية.

هذه السلسلة التي تكاملت فيها أبحاث علم المقاصد طبقة عن طبقة حتّى توّجت بالشاطبي الذي استفاد من علم من سبقه فجمع ما تناثر عند المتقدّمين، ونظّم ما تفرّق عند الأوّلين، وأصّل وقعّد وضبط علم المقاصد في مناهج صاغها بعد أن استصاغها، واجتهد فيه أيّما اجتهاد، فأظهر علم المقاصد كعلم مستقلّ بذاته، استقلّ به أو كاد أن يستقلّ به عن علم أصول

---

(١) أزهار الرياض ١٦/٥، القرافي: بدر الدين: توشيح الديباج ص ١٤٥.
(٢) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ٢٥٤/٥.

الفقه، بحيث يمكن أن نعتبر أنّ ما قام به الشاطبي في كتابه الموافقات بالنسبة لعلم المقاصد شبيه بعمل الشافعي في رسالته بالنسبة لعلم الأصول.

وقد أعرب الشاطبي نفسه عن وجه الإبداع في مقدمة موافقاته حين قال: فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرّ الظانّ أنّه شيء ما سُمع مثله ولا أُلف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نُسج على منواله أو شُكل بشكله، وحسبك من شرّ سماعه، ومن كلّ بدع في الشريعة ابتداعه، فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا ترم بمظنّة الفائدة على غير اعتبار، فإنّه بحمد الله قرّرته الآيات والأخبار، وشدّ معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيّد أركانه أنظار النظّار[1].

منهجية الشاطبي في المقاصد:

انقطع الشاطبي لإبراز حقيقة الدين بتأصيل أصول علم الشريعة، والسموّ عن التفاريع المختلفة المظنونة إلى القواعد الكليّة القطعية التي ينبغي أن تكون مراجع للفقه لا محيد عنها، وعلى ذلك المنوال نسج كتابه العجيب، كتاب الموافقات الذي أبرز فيه مقاصد الشريعة، وقد سمّى كتابه أوّلاً: «عنوان التعريف بأسرار التكليف» ثمّ اختار له في قصّة لطيفة اسم الموافقات، فكان هو الذي اشتهر[2].

ووضع الشاطبي كتابه الموافقات في خمسة أقسام، خصّص القسم الثالث منه للمقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلّق بها من الأحكام، وهذا القسم يستقلّ به المجلّد الثاني من المجلّدات الأربعة لكتاب الموافقات حسب الطبعات المتداولة، فكان فيه مبدعاً على غير مثال قبله، وصدق ما قاله في مقدّمته: ولمّا بدا من مكنون السرّ ما بدا، ووفّق الله الكريم لما شاء

---

(١) الموافقات ١/٢٥.

(٢) ابن عاشور، محمد الفاضل: أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي ٧٥ ـ ٧٦.

منه وهدى، لم أزل أقيّد من أوابده، وأضمّ من شوارده تفاصيل وجُملاً، وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده، مبيّناً لا مجملاً[١].

فقد أظهر في هذا القسم من الكتاب تميزاً عظيماً وقدرة فائقة على تطوير علم المقاصد، إذ خطى به خطوة نوعيّة مادةً ومنهجاً، من خلال استنباطاته الجليلة وأبحاثه المفيدة، وتحقيقاته في مهمّات الفوائد، وتحريراته في قواعد المقاصد، معتمداً ـ كما ذكر في المقدّمة ـ على الاستقراءات الكليّة غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيّناً أصولها النقليّة بأطراف من القضايا العقلية في بيان مقاصد الكتاب والسنّة[٢]، إضافة إلى تنظيمه المحكم، وتقسيمه الفريد، وترتيبه العجيب، حيث جعل المقاصد قسميْن: مقاصد يرجع فيها إلى قصد الشارع، ومقاصد يرجع فيها إلى قصد المكلّف في التكليف، ونوّع القسم الأوّل أنواعاً أربعة، **فالأوّل**: يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، **والثاني**: من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، **والثالث**: من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها، **والرابع**: من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة للامتثال[٣].

وبنى على كلّ نوع من هذه الأنواع مسائل وتمهيدات، وأطراف وتفصيلات قرّر بها الغرض المطلوب، وفي النوع الأوّل قسّم المقاصد إلى أخرويّة ودنيويّة، وإلى ضرورية وحاجية وتحسينية، ثمّ ضمّ لكلّ مرتبة من هذه المراتب ما هو كالتتمّة والتكملة، فأصبح منها ما هو أصليّ وما هو مكمّل، وهكذا . . .، وأمّا القسم الثاني فجعله فيما يرجع إلى مقاصد المكلّف في التكليف، وهو ـ كما يقول الريسوني ـ مظهر آخر من مظاهر تعمّقه وتمكّنه من موضوع المقاصد[٤].

---

(١) الموافقات ١/٢٣.
(٢) الموافقات ١/٢٣.
(٣) انظر: الموافقات ٢/٥.
(٤) نظرية المقاصد عند الشاطبي ص ١٦٣.

اهتمامه بطرق الكشف عن المقاصد:

إضافة إلى هذا العمل المنهجي الفريد في التنظيم والتقسيم والتنويع والترتيب، وجّه الشاطبي عنايته إلى ما كان قد بدأه وأشار إليه الغزالي من طرق الكشف عن المقاصد وكيفيّة الوصول إلى الاستدلال على تعيينها.

فخصّص الشاطبي لهذه القضيّة فصلاً في آخر كتاب المقاصد عبارة عن خاتمة تكرّ - كما قال - على كتاب المقاصد بالبيان، وتعرّف بتمام المقصود فيه[١]، بيّن فيها الجهات التي تعرف بها مقاصد الشارع، وحصرها في أربع جهات، هي: مجرّد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، واعتبار علل الأمر والنهي، واعتبار المقاصد التابعة الخادمة للمقاصد الأصليّة، وسكوت الشارع مع توفّر داعي البيان والتشريع.

ولئن كان الشاطبي في إفراده المقاصد بكتاب خاص، إنّما طوّر الموضوع، ونقله نقلة بعيدة عمّا كان عليه، فإنّه في إفراده لموضوع «كيف تعرف مقاصد الشريعة» بمبحث خاص، ووضعه ضمن مباحث المقاصد، كان مبدعاً غاية الإبداع، ومجدّداً بأوسع معاني التجديد، وهو بهذا المبحث أكثر من أيّ مبحث آخر، قد فتح للعلماء الباب الحقيقي لولوج عالم المقاصد واستخراج كنوزه وخفاياه[٢].

وخلاصة القول أنّ الإمام الشاطبي بتأليفه كتاب الموافقات قد بنى - كما قال العلامة الفاضل بن عاشور - هرماً شامخاً للثقافة الإسلامية، استطاع أن يشرف منه إلى مسالك وطرق لتحقيق خلود الدين وعصمته، قلّ من اهتدى إليها قبله[٣]، فأهدى إلينا - كما قال الشاطبي نفسه - نتيجة عمره، ووهب لنا يتيمة دهره[٤].

---

(١) الموافقات ٣٩١/٢.

(٢) الريسوني، أحمد: نظرية المقاصد عند الشاطبي ص ٣٦٣.

(٣) ابن عاشور، محمد الفاضل: أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي ٧٥ - ٧٦.

(٤) الموافقات ٢٦/١.

رسم بياني: في بيان أنّ أبا إسحاق الشاطبي هو:
ثمرة تسلسل الحلقة العلمية في مجال بناء مقاصد الشريعة الإسلامية.

إمام الحرمين الجويني (ـ ـ ٤٧٨هـ)

↓

أبو حامد الغزالي (ـ ـ ٥٠٥هـ).

↓

أبو بكر ابن العربي (ـ ـ ٥٤٣هـ).

- - - - - - - - - - - -

ابن رشد الحفيد (ـ ـ ٥٩٥هـ).

- - - - - - - - - - - -

فخر الدين الرازي (ـ ـ ٦٠٦هـ).

↓

سيف الدين الآمدي (ـ ـ ٦٣١هـ).

↓

العزّ بن عبدالسلام (ـ ـ ٦٦٠هـ).

↓

شهاب الدين القرافي (ـ ـ ٦٨٤هـ).

↓

أبو عبدالله البقّوري (ـ ـ ٧٠٧هـ) — ابنا الإمام ⟷ ابن تيميّة (ـ ـ ٧٢٨هـ).

ابنا الإمام: أبو زيد عبدالرحمن (ـ ـ ٧٤٣هـ). وأبو موسى عيسى (ـ ـ ٧٤٩هـ).

↓

أبو عبدالله المقّري (ـ ـ ٧٥٩هـ) ⟷ ابن قيم الجوزيّة (ـ ـ ٧٥١هـ).

↓

أبو إسحاق الشاطبي (ـ ـ ٧٩٠هـ).



المحاضرة الحادية عشرة:

نشأة المقاصد:
المرحلة الرابعة: المقاصد في العصر الحديث: ابن عاشور رائد علم المقاصد

توطئة:

بعد الشاطبي توقّف البحث في علم المقاصد، وانقطعت تلك السلسلة المترابطة الأطراف التي امتدّت إلى الشاطبي، فلم يظهر من جيل تلاميذ الشاطبي ولا من بعدهم من يكمل مشواره ويقتفي آثاره وينسج على منواله، وعادت المباحث المقاصدية بعد أن أينعت ثمرتها وظهرت زهرتها إلى الانكماش والذبول، والتعطّل والأفول، حبيسة بعض المباحث الجزئية في أبواب الأقيسة الأصولية.

واستمرّ الأمر على تلك الحال ما يقرب من خمسمائة عام، وعجلة الزمان تدور وعلم المقاصد في خمول، ينتظر ميلاد رجل قادر على اقتحام الميدان، يواصل الجهد ويستدرك ما فات ويبني لما هو آت، بِخطى رصينة جديرة بابن عبدالسلام والشاطبي لو كان قدّر لهما أن يكتبا لزماننا.

حتّى ظهر العلامة محمد الطاهر بن عاشور فحمل لواء هذه المهمّة وقام بأعبائها، على عادة أهل كلّ حقبة بذوي فضلها، وعلى حكم الأيّام في محسني أهلها.

قيام حركة الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي:

لقد كان ظهور شيخ الجامع الأعظم[١]، العلامة محمد الطاهر بن عاشور (ـ ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٣ م) متزامناً، مع قيام حركة الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي والتي كان من دعاتها في المشرق من أمثال محمد عبده ((؟؟؟)ـ ١٩٠٥م) ومحمد رشيد رضا (ـ ١٩٣٥م) اللذان كان لهما تأثيرا مباشرا في جميع البلاد الإسلامية.

وقد كان الشيخ محمد عبده ينوّه بمقاصد الشريعة في مصنّفاته ومؤلّفاته، وذكر الشيخ عبدالله درّاز في مقدّمة شرحه على الموافقات أنّ سبب توجّهه للكتاب وخدمته، حرصه على تنفيذ وصيّة الشيخ محمد عبده لطلاب العلم بتناول كتاب الموافقات[٢].

وكان محمد عبده قد اقترح إصلاحاً في مجال التعليم الديني العالي المخصّص لطبقة المعلّمين والمرشدين، ضمّنه في لائحة أرسل بها إلى شيخ الإسلام بالآستانة سنة ١٣٠٤هـ، وممّا جاء في نصّ ما كتبه من نقاط الإصلاح: النقطة الخامسة: فنّ أصول الفقه من وجه ما يمكن من صحّة الاستدلال بالنصوص الشرعيّة، ويوقف على كليات الشريعة ليستأنس بها في فهم الأحكام، ونرى أفضل كتاب يفيد لهذا المقصد كتاب الموافقات للشيخ الشاطبي المطبوع في تونس[٣].

ثمّ تلميذه محمد رشيد رضا الذي أظهر عناية واضحة بالأبحاث المقاصدية في عموم مؤلفاته، وفي كتابه الوحي المحمّدي على وجه الخصوص، حيث عقد الفصل الخامس تحت عنوان: مقاصد القرآن في تربية نوع الإنسان وحكمة ما فيه من التكرار في الهداية وإعجازه بالبيان، وفرّع على هذا المقصد العام عشرة مقاصد[٤].

---

(١) انظر: كتابنا تاريخ الفقه الإسلامي ٢/١٣١٤ ـ ١٣١٦.

(٢) الموافقات ١/١٢، مقدمة المحقق.

(٣) مجلّة المنار ٩/٨٨٩.

(٤) هذه المقاصد العشرة، هي: =

ثم توالت المؤلفات والكتابات ذات الصلة الوطيدة بمقاصد الشريعة الإسلاميّة، فصدر سنة ١٣٢٦هـ، كتاب الأعمال والمصالح في أصول الأديان ورائع العمران، للشيخ محمد أمين الطرابلسي، ضم هذا الكتاب فصولاً تتناول علاقة الأعمال بالمصالح.

وفي سنة ١٣٢٨هـ، صدر كتاب أسرار الشريعة الإسلامية وآدابها الباطنية للشيخ إبراهيم علي، وكتاب الفقه الإسلامي مع حكمة التشريع للشيخ محمد الشيخ محمد جابر، وصدر سنة ١٩٣٨م، كتاب حكمة التشريع وفلسفته لعلي أحمد الجرجاوي.

وفي السنة التي تليها صدر كتاب المسلك البديع في حكمة التشريع للشيخ عبدالرحمن أحمد خلف، ثمّ في سنة ١٣٤١هـ طبع كتاب الأسرار الإلهية في الحكم التشريعية للشيخ عبدالرحمن راضي، ثمّ في سنة ١٣٤٨هـ، طبع كتاب قصد الشارع من وضع الشريعة، النسخ والشرائع، للشيخ منير محمد عمران.

= المقصد الأول من مقاصد القرآن: في بيان حقيقة أركان الدين الثلاثة التي دعا إليها الرسل وضل فيها أتباعهم.
المقصد الثاني من مقاصد القرآن: بيان ما جهل البشر من أمر النبوّة والرسالة ووظائف الرسل.
المقصد الثالث من مقاصد القرآن: إكمال نفس الإنسان من الأفراد والجماعات والأقوام.
المقصد الرابع من مقاصد القرآن: الإصلاح الإنساني الاجتماعي والسياسي الوطني.
المقصد الخامس من مقاصد القرآن: تقرير مزايا الإسلام العامة في التكاليف الشخصية من الواجبات والمحظورات.
المقصد السادس من مقاصد القرآن: بيان حكم الإسلام السياسي الدولي.
المقصد السابع من مقاصد القرآن: الإرشاد إلى الإصلاح المالي.
المقصد الثامن من مقاصد القرآن: إصلاح نظام الحرب ودفع مفاسدها وقصرها على ما فيه الخير للبشر.
المقصد التاسع من مقاصد القرآن: إعطاء النساء جميع الحقوق الإنسانية والدينية والمدنية.
المقصد العاشر من مقاصد القرآن: تحرير الرقبة.

وهكذا بدأت الأبحاث ذات الصلة بمقاصد الشريعة تطفو من جديد، وشهدت في هذه الفترة حيويّة وحركيّة كانت تمهّد السبيل لبعث هذا العلم من غفوته، وكان نصيب تونس من الإصلاح والتجديد الحظّ الوافر بما ظهر فيها من تيارات إصلاحية ومدارس علمية، قام على رأسها وشارك فيها علماء أجلّة قد بلغوا غاية بعيدة في سعة العلم وتحقيق البحث، منهجهم الرجوع إلى الأصول والقواعد ومراعاة المصالح، من أمثال:

أحمد ابن الخوجة الثاني (ـ ١٣١٣هـ/ ١٨٩٦م) الذي كان درسه مورداً لأذكياء العلماء، وكان حسن النظر في مذاهب السياسة الشرعيّة، وقد حرّر من الفتاوى الكثير، وكان يصوغها على طريقة النظر المستقلّ، فيطبّق الأصول والقواعد على الوقائع مع رعاية المصالح ومقتضيات الأحوال[١].

ومحمد الطاهر بن عاشور الجدّ (ـ ١٢٨٤هـ/ ١٨٦٨ م) الذي خالف في منهجه في مجال الفقه كثيراً من معاصريه، واتّبع مسلك رئيس المفتين الشيخ إسماعيل التميمي من قبله، آخذاً مأخذ المجتهدين في ردّ الفروع إلى أصولها والاستدلال على الأحكام والتنبيه إلى مقاصدها[٢].

والشيخ سالم بوحاجب (ـ ١٩٢٤ م) الذي توجّه باجتهاداته إلى مناقشة الآراء وابتكار الأنظار وقوّة التحليل وبراعة النقد ناعياً على متأخّري الفقهاء تمسّكهم بظواهر النصوص وإهمالهم تحقيق المناط، وانصرافهم عن إبراز مقاصد الشريعة وتطبيقها[٣].

وفي إطار هذا التوجّه العام، طبع كتاب الموافقات في أوّل طبعة له بتونس سنة ١٣٠٢هـ/ ١٨٨٤م، في أربعة أجزاء بتحقيق ثلاثة من علماء الزيتونة: الشيخ علي الشنوفي، والشيخ أحمد الورتاني، والشيخ صالح كايجي، ثمّ طبع بمصر سنة ١٣٢١هـ/ ١٩٢٢م في أربعة أجزاء، بتحقيق

---

(١) انظر: كتابنا تاريخ الفقه الإسلامي ١٣٠٩/٢ ـ ١٣١٢.

(٢) ابن الخوجة، محمد الحبيب: محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة ١٣١/١، وانظر: كتابنا تاريخ الفقه الإسلامي ١٠٥٢/٢ ـ ١٠٥٣.

(٣) ابن الخوجة، محمد الحبيب: محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة ١٤٥/١.

شيخ الأزهر العلامة محمد الخضر حسين التونسي، للجزأين الأوّليْن، وبتحقيق الشيخ محمد حسنين مخلوف ((؟؟)ـ ـ ١٩٣٦م) للجزأيْن الباقييْن.

وظهرت العناية بكتاب الموافقات، فقام على اختصاره الشيخ مصطفى بن محمد فاضل بن محمد مأمين الملقّب بماء العينين الشنقيطي القلقمي (ـ ـ ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م)، وسمّى كتابه المرافق على الموافق، وطبعه سنة ١٣٢٤هـ.

كما وضع الشيخ محمد يحيى بن عمر المختار الولاتي الشنقيطي (ـ ـ ١٣٣٠هـ/ ١٩١٢م) كتاباً سمّاه توضيح المشكلات في اختصار الموافقات.

وهكذا أحسّ القائمون على حركة الاجتهاد بالحاجة الملحّة لمثل هذه المباحث، وتوالت التنبيهات إلى أهمية إبراز العناية بمقاصد الشريعة الإسلامية، وكانت الدعوة صريحة في مقال نشره شيخ الإسلام المالكي عبدالعزيز جعيط (ـ ـ ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠ م) في العدد الثالث من المجلّة الزيتونية الذي صدر في سنة ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م، تحت عنوان المقاصد الشرعية وأسرار التشريع، عبّر فيه عن الحاجة إلى تأليف جامع يختصّ بالمقاصد الشرعية، فقال: طالما حدت بي عوامل الشغف بهذا الموضوع النفيس ودواعي الشوق إلى تذوّقه أن أتقصّى أثر أسلافنا فيه، فطفقت أتصفّح تراثهم العلمي وأستكشف خباياه وأعجم ما في كنانته لأعثر على ضالّتي المنشودة، فرأيت في مجموعه ما يقضي لبانة النفس ويضيء أرجاء البصيرة، لكن بعد أن يلقى الباحث عرق القربة ويتجشّم قطع عقبات تذره طليح النصب صريع الضجر لبعد النجعة وصعوبة المرتقى، ذلك أنّي لم أعثر في هذه الثروة العلمية مع غزارة مادتها وكثرة أنواعها ووفرة عددها على ديوان جامع جدير باستحقاق هذا اللقب يجمع في مطاويه شمل المقاصد الشرعية ويفصح عن أسرار التشريع، وإنّما يوجد في بطون الدواوين الفقهية وكتب على الخلاف صبابات من العلل وشذرات من الأدلّة لا تشفي للواقف عند حدّها علّة، إذ لا تبثّه تلك العلل مقصداً تأرز إليه أفراد من أنواع الأحكام، ولا تناجيه بما يكفي للإذعان بأنّه مقصد، ولا تسفر عمّا في أغوار تلك العلل من الفوائد.

ثمّ يسترسل قائلاً: ويوجد في كتب القواعد الفقهية ما يجمع أشتات الجزئيات ولكنها مقفرة من الاستدلال على تأصيل تلك القواعد ممسكة عن حديث المصالح التي تترتب عليها والمفاسد التي تدرأ بها، على أنّي لا أغمص حقّ كتب القواعد البعيدة، فقد جلت في بعض الميادين واطلعت في آفاقها كواكب اليقين، كبعض من فروق الشهاب، وجملة من القواعد المبثوثة في موافقات الشاطبي، إلاّ أنّ ذلك غيض من فيض ووشل من بحر.

ويوجد في بعض كتب التصوّف ما يستخلص منه كثير من أسرار التشريع بيد أنّ معظمه قاصر على الآداب وأعمال القلوب وممزوج بما لا يساير أحوال الدهماء من الجمهور، ولا يناسب إلاّ فريقاً خاصًّا ممّن نبذ الدنيا وراءه ظهريًّا.

ويلفى في كتب التفاسير وكتب شروح الأحاديث كثير من أسرار التشريع ومقاصده، ولكنّها مشتّتة غير متّسقة، ويقتصر منها على ما يتعلّق بالآية المسوقة والحديث المتكلّم عليه الأمر الذي لا يصل الإنسان معه إلى حظيرة القطع واليقين لظنيّة الدلالة واختلاف العلماء فيها.

فكان لزاماً على الباحث عن المقاصد الشرعية وأسرار التشريع أن يشدّ رحال الصبر ليقطع هذه المهامه الفيح وبعد طول السهاد ومواصة الإدلاج يحمد سراه ويجني ثمر مناه.

ويعلّق آماله على إخوانه من العلماء الراسخين، فيقول: ويا ليت - أو لعلّ - بروق التوفيق تتألّق للعلماء الراسخين من المعاصرين العاملين في سبيل الإصلاح، فتشرح صدورهم لمراجعة المواد المتحدّث عنها وجمع متفرّقاتها ونظم شتاتها وسبكها في قالب يقري أريها المشور ويجعل الوصول إليها من الأمر الميسور.

ويعرب عن نظرته في طريق استثارة المقاصد الشرعية، فيقول: وذلك فيما أرى يحصل بإبرازها في إحدى صورتيْن:

الأولى: إجلاؤها في صورة قواعد عامّة يبرهن عن تأصيلها بالأدلّة

السمعية المفيدة لذلك، وعن عمومها باعتبارها في أفراد المواضيع الفقهية المختلفة الأنواع، ويكشف عمّا في اعتبارها من المصالح الراجعة للأفراد أو المجتمع.

الثانية: أن تبرز في صورة موضوعات فقهية يستهل فاتحة كل موضوع منها بالمقاصد التي اعتبرها الشارع فيه، ويستدلّ عليها بالجزئيات الواردة عن الشارع في ذلك الموضوع المحافظة على تلك المقاصد، وتحلّل تلك المقاصد تحليلاً شافياً جارياً على قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد، ويتمّ ذلك بنظرات الفقهاء في الجزئيات التي أمسك الشارع عنها فاستنتجوا أحكامها من المقاصد التي رعاها.

فبالسير في هذا السبيل يمكن للباحث أن يصل إلى مقاصد الشارع ويتيسّر التفقّه في الدين[١].

بهذا المقال يضع الشيخ عبدالعزيز جعيط معالم رئيسية في كيفية السير نحو بناء قواعد مقاصدية، وفي هذه الأجواء العلمية المفعمة بالمباحث المستجلية والمنبّهة إلى مقاصد الشريعة الإسلامية، وتحت ضوء الأنظار الداعية إلى ضرورة الاهتمام بإبراز مقاصد الشريعة الإسلامية، ظهر العلامة محمد الطاهر بن عاشور بقلمه ذي اللسان العربي المبين، وأعلن أنّه يقتفي آثار الشاطبي ولا يهمل مهمّاته، ولكن لا يقصد نقل كتابه ولا اختصاره، ويقرّر بصراحة واعتداد أنّ الشاطبي قد تطوّح في مسائله إلى تطويلات وخلط وغفل عن مهمّات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود على أنّه فاد جدّ الإفادة.

وانصبّ العلامة محمد الطاهر بن عاشور يبرز في كتابه مقاصد الشريعة علماً مفنّناً على منهج عجيب وبطريقة بديعة، أظهر فيه فهماً دقيقاً وإدراكاً سليماً لمهمّات علم المقاصد، فكان الكتاب مزيجاً وحده، حتّى لفت أنظار الباحثين إليه، وتقطعت الأعناق في تطلعها مشرئبة إلى هذا الصوت القوي

(١) المجلة الزيتونية العدد الثالث، رمضان ١٣٥٥هـ/نوفمبر ١٩٣٦م.

الصدى، الصافي النبرات، وتجاوبت الأقلام معه حتّى وصلت إلى ما نحن عليه اليوم من العناية بعلم المقاصد في الندوات والمؤتمرات، والاعتكاف على خصوص مباحثه تأليفاً ونشراً.

ولنعد بعد هذا الإجمال إلى التفصيل في إسهامات العلامة ابن عاشور في مقاصد الشريعة.

إسهامات العلامة محمد الطاهر بن عاشور في مقاصد الشريعة:

ترك العلامة محمد الطاهر بن عاشور ما يناهز الأربعين مؤلفاً، تنوّعت بين التفسير والحديث والمقاصد، والأدب واللغة، كما شملت الدراسات الإسلاميّة فضلاً عن المقالات التي كتبها في الصحف والمجلات.

والذي يعنينا من كتبه في هذا المجال الذي نحن فيه على وجه الخصوص فضلاً عن تفسيره التحرير والتنوير الذي ضمّنه أفكاره الإصلاحية، ونظراته المقاصدية، ثلاثة مؤلفات هي بحسب تواريخ تأليفها: كتاب أليس الصبح بقريب، وكتاب أصول النظام الاجتماعي، وكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، فأمّا كتاب أليس الصبح بقريب: فقد بدأ العلامة محمد الطاهر بن عاشور تأليفه في صائفة سنة ١٣٢١هـ، وهي السنة التي زار فيها الشيخ الإمام محمد عبده تونس للمرّة الثانية، والتقى فيها بابن عاشور، والشيخ ابن عاشور يومئذٍ شاب في الرابعة والعشرين يعدّ أبرز مدرّسي الجامع الأعظم شباباً وذكاءً وعلماً وأدباً[١].

وقد أعرب ابن عاشور عن مدى تعلّقه بالشيخ محمد عبده وبأفكاره، في كلمته التي ألقاها أمامه، حيث قال: «يا أيّها الأستاذ إنّ مباديكم السامية التي ترمي سهمها الأفلج شوارد التقدّم . . . ، قد أوجبت لنفسي نحو لقياكم كثرة إشراق، مع علوّ في محبّتكم وإغراق، فلا يتعجّب الأستاذ أيّده الله من نفس أظهرت له التعلّق عند ملاقاته الأولى، فإنّا إن لم نلق شخصه من قبل

---

(١) ابن عاشور، محمد الفاضل: الحركة الأدبية والفكرية في تونس ص ٨٨.

فقد لاقينا ذكره وفرائده[١]، أتمّ ابن عاشور مراجعة كتاب أليس الصبح بقريب في ثلاثة أصياف، كما يذكر في مقدمة الكتاب، وكان قد وضعه في نقد وإصلاح التعليم العربي الإسلامي وصدّره بسؤال مركزي: لماذا نسعى إلى إصلاح التعليم؟

تعرّض في الكتاب إلى أطوار التعليم في الأمّة العربية قبل الإسلام، ثمّ أطوار التعليم العربي الإسلامي، وصفته وأساليبه ومناهجه، وتطرّق إلى حال التعليم وأسباب تأخّره وسبل إصلاحه.

في هذا الكتاب كان فكر ابن عاشور المقاصدي حاضراً بوضوح، ففي مجال النظر في أسباب تأخّر العلوم المتداولة، وفي معرض حديثه عن علميْ الفقه وأصوله، حصر أسباب التأخّر في علم الفقه في سبعة أسباب، منها السبب الثاني، وهو: إبطال النظر في الترجيح والتعليل ورمي من يسلك ذلك بأنّه يريد إحداث مذهب جديد أو إحداث قول ثالث . . .، واعترض على هذه الحجّة الواهية بقوله: وفي الحقيقة أنّ غلق باب النظر هو المانع من تقليل الخلاف أو توحيد المذهب، إذ لا يمكن الخوض في ترجيح قول أو الجمع بين قولَيْن ما دمنا نمنع المرجّح من مخالفة المذاهب المعروفة، ولا شكّ أن منع ذلك يفضي إلى التوقّف في أحكام محدثات كثيرة.

ويضيف قائلاً: فإنّ **المستنبطات الاجتهادية قد راعى فيها أئمّة المذاهب المصالح والمفاسد ومقاصد الشريعة وحاجات الأمّة وعوائدها ودفع المشقّات،** ونحو ذلك[٢].

ويحصر السبب الثالث من أسباب تأخر علم الفقه في: **إهمال النظر إلى مقاصد الشريعة من أحكامها**، ويرى أنّ هذا موجب تشعّب الخلاف سواء كان خلافاً عالياً ـ أي بين المذاهب ـ أم نازلاً ـ أي في المذهب الواحد ـ.

---

(١) البشير بلحاج عثمان الشريف: أضواء على تاريخ تونس ص ٢٧٢.

(٢) أليس الصبح بقريب ص ١٧٢.

ويضيف قائلاً: فإنّ تتبّع تصاريف الأحكام يرشد الفقيه إلى مقاصدها، وفي سوابق أعمال السلف دلالة واضحة على عنايتهم بهذا، ولعلّه الداعي إلى وضع علم أصول الفقه . . .، ثمّ يقول: ولقد صرّح أئمّة علمائنا بفائدة النظر في مقاصد الشريعة مثل الغزالي وابن العربي والشاطبي . . .، ويرى **أنّ إهمال المقاصد كان سبباً في جمود كبير للفقهاء ومعولاً لنقص أحكام نافعة، وأشأم ما نشأ عنه مسألة الحيل**(١).

وفي مجال علم أصول الفقه رأى أنّه قد نشأت في هذا العلم أسباب خمسة أوجبت اختلالاً في تعاطيه، منها، السبب الرابع: وهو **الغفلة عن مقاصد الشريعة**، فلم يدوّنوها في الأصول، إنّما أثبتوا شيئاً قليلاً في مسالك العلّة مثل: مبحث المناسبة والإخالة والمصلحة المرسلة، وكان الأولى أن تكون الأصل الأوّل للأصول، لأنّ بها يرتفع خلاف كبير(٢).

وإلى جانب ما للعلاّمة محمد الطاهر بن عاشور من نظرة إصلاحية مقاصدية في مجال التعليم، فإنّ له العمل الفائق في كتابه أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، حيث شرح الغرض من وضعه وتأليفه لهذا الكتاب في المقدمة، فقال: غرضي أن أبحث عن روح الإسلام وحقيقته من جهة مقدار تأثيرها في تأسيس المدنيّة الصالحة، ومقدار ما ينتزع المسلم بها من مرشدات يهتدي بها إلى مناهج الخير والسعادة، وأن أوضّح الحكمة التي لأجلها بعث الله بهذا الدين رسوله محمّداً ﷺ خاتماً للرسل، أو عن الآثار التي ألقاها لنفع البشر(٣).

ثمّ مهّد للكتاب بالحديث عن بيان معنى الفطرة الموصوف بها الإسلام، وأفاض القول في الأصول العامة للشريعة الإسلامية التي تجب مراعاتها في تأسيس نظام الجامعة الإسلامية، فذكر منها الاعتدال أو التوسط، والسماحة، ونفي مراعاة الأوهام عن شريعة الإسلام، أي كون

(١) أليس الصبح بقريب ص ١٧٣ ـ ١٧٤.
(٢) أليس الصبح بقريب ص ١٧٧.
(٣) أصول النظام الاجتماعي ص ٧.

شرائع الإسلام حقائق غير أوهام، ووضّح كيف أنّ تشريعات الإسلام ونظمه الخاصة والعامة مساوقة لهذا الوصف، وأنّ مناشبه ترمي إلى هذا الهدف، وإذ قد كان هذا الوصف من الدقّة بحيث يخفى على كثير، وهو مغفول عن بيانه من قبل، فقد أفاض فيه القول والبيان.

وبعد أن أتى على ما فيه بصيرة للمستبصر بصفات الإسلام التي تبدو في سائر تصرّفاته، أخذ بحلقة المدخل إلى أفانين تصرّفاته في إقامة أصول النظام، وهي الأفانين المتفرّعة عن الأصل المتقدّم، فقدّم بين يدي ذلك لمحة دالة على المقصد العام لدين الإسلام.

وبعد هذه المقدّمات وصل إلى الغرض من أنّ المجتمع البشري أو الأمّة عبارة عن مجموعة من الناس هي كلّ ملتئم من أجزاء هي الأفراد، ولذا كان إصلاح المجتمع متوقّفاً باديء الأمر على إصلاح الأفراد، فإذا صلحت حصل من مجموعتها الصالحة مجتمع يسوده الصلاح، ثمّ هو محتاج إلى أسباب أخرى من الصلاح زائدة على أسباب صلاح الأفراد، وتلك هي أسباب صلاح نواحي الهيئة الاجتماعية في أحوال علاقات بعض أفرادها ببعض، لأنّ حالات التجمّع تبعث عوارض جديدة لم تكن موجودة في أحوال انفراد الأفراد، وقد تطغى بقوّتها الاجتماعية على ما تقف عليه الأفراد من الكمالات فتحجبها أو تزيلها بالمرّة بحكم الاضطرار لمسايرة دواعي الأحوال الاجتماعية، فلم يكن بدّ لشريعة الإصلاح من وضع قوانين زائدة على قوانين إصلاح الأفراد.

لذلك قسّم الكتاب إلى قسمين:

قسم باحث عن أصول إصلاح الفرد الذي منه يلتئم المجتمع التئام الكلّ من أجزائه، وفيه بحث إصلاح الاعتقاد وإصلاح التفكير وإصلاح العمل.

وقسم باحث عن أصول إصلاح المجتمع من حيث أنه مجتمع وكلّ ملتئم من أجزاء، وفيه بحث أصول الأخوّة الإسلامية، وذكر أنّه على مراعاة هذا الأصل ينبجس كلّ مهيع من مناهل الإسلام، وأشار إلى تفرّع أصول من

قوانين المجتمع على أصل الأخوّة الإسلامية، وبيّن أنّ أصول نظام سياسة الأمّة يرعوي إلى فنّيْن أصليْن:

الفنّ الأوّل: فنّ القوانين الضابطة لتصرّفات الناس في معاملاتهم وعماده مكارم الأخلاق والعدالة والإنصاف والاتّحاد والمواساة، من تحابب ونصح وحسن معاشرة وسماحة، وهذا موكول إلى الوازع الديني النفساني.

والفنّ الثاني: فنّ القوانين التي بها رعاية الأمّة في مرابع الكمال والذوْدُ عنها أسباب الاختلال، وعماده المساواة والحرية وتعيين الحقّ والعدل وتوفير الأموال وحماية البيضة . . .، وهذا موكول إلى تدبير ساسة الأمّة بإجرائهم الناس على صراط الاستقامة في مقاصد الشريعة بالرغبة والرهبة، ومتى علم الاعتداء على الوازع الديني وغشيته ضلالة الأهواء أقيمت التعازير لمرتكبيه والرقابة عليهم بالاحتساب.

بحيث أنّ العلامة ابن عاشور بهذا العمل الفائق في كتابه أصول النظام الاجتماعي في الإسلام قد وضعنا أمام المجال الاجتماعي والسياسي الذي فيه تتحقّق المقاصد، وبه تتوطّد وظيفتها.

ونشير إلى أنّ أصل هذا الكتاب مقالات كتبها العلامة محمد الطاهر بن عاشور في مجلّة هدى الإسلام المصريّة خلال سنتيْ ١٣٥٤ - ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٥م - ١٩٣٦م.

وبعد خمس سنوات من هذا الكتاب، وتحديداً في سنة ١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م يضع العلامة محمد الطاهر بن عاشور كتابه الأعلى شأناً في هذا المجال، وهو كتاب مقاصد الشريعة.

وقد جاء هذا الكتاب في أقسام ثلاثة:

خصّص القسم الأوّل للبحث في إثبات مقاصد الشريعة واحتياج الفقيه إلى معرفتها، وفي طرق إثباتها وطريقة السلف في رجوعهم إليها وتمحيص ما يصلح لأن يكون مقصوداً لها، وفي عدم استغناء الشريعة بالأدلّة اللفظية عن المقاصد الشرعية، وفي الخطر العارض من إهمال النظر إليها، وجعل

القسم الثاني بعنوان: في مقاصد التشريع العامة، وفيه تطرّق إلى ضوابط المقاصد الشرعية، وبيان أوصاف الشريعة، وتحديد المقصد العام من التشريع، وبيان طلب الشريعة للمصالح، وأنواع المصلحة المقصودة من التشريع، وقسّمها باعتبارات ثلاثة: باعتبار آثارها في قوام أمر الأمّة، وباعتبار تعلّقها بعموم الأمّة أو جماعتها أو أفرادها، ثمّ باعتبار تحقّق الحاجة إلى جلبها أو دفع الفساد عن أن يحقّ بها، وعالج في عناوين متفرّقة قضايا ذات صلة بمقاصد الشريعة ككون الشريعة ليست بنكاية، ونوط الأحكام الشرعية بمعانٍ وأوصاف لا بأسماء وأشكال، وكون أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية، وتطرّق إلى مسألة التحيّل على إظهار العمل في صورة مشروعة مع سلبه الحكمة المشروعة لأجلها، وأدّى به الاستقراء إلى تنويعه إلى خمسة أنواع، كما قام على بيان نوط التشريع بالضبط والتحديد واهتدى بعد الاستقراء إلى ستّ وسائل من طرق الانضباط والتحديد في الشريعة، وغيرها من المباحث الفريدة.

ثمّ أفرد القسم الثالث لمقاصد التشريع الخاصّة بأنواع المعاملات بين الناس، فبيّن أنّ المعاملات في توجّه الأحكام التشريعيّة إليها مرتبتان: مقاصد ووسائل.

وبيّن أنّ مقصد الشريعة هو تعيين أنواع الحقوق لأنواع مستحقّيها، وأظهر بعد الاستقراء أنّ أنواع الحقوق مرتّبة على حسب قوّة موجب الاستحقاق فيها لمستحقّيها مراتب عديدة قام على تفصيلها.

ثمّ عالج بعض الأنواع من المقاصد الخاصّة كالمقصد من أحكام العائلة، ومقاصد التصرّفات المالية، ومقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان، ومقاصد التبرّعات، ومقاصد القضاء والشهادة، ومقاصد التعجيل بإيصال الحقوق إلى أصحابها، والمقصد من العقوبات.

وقد صدر هذا الكتاب لأوّل مرّة سنة ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٦م، وقرّر تدريسه للسنة الأولى من القسم الشرعي من التعليم العالي بجامع الزيتونة.



المحاضرة الثانية عشرة:
تتمّة المرحلة الرابعة: ابن عاشور رائد علم المقاصد:
وجوه الإضافة في مقاصد الشريعة عند ابن عاشور

أوّلاً: إظهار قسم جديد من أقسام المقاصد:

كانت الأبحاث المقاصدية قبل ابن عاشور متّجهة بالأساس إلى البحث في نوعيْن من المقاصد، هي:

المقاصد الجزئيّة: وهي الأسرار والحِكم والعلل المقصودة من الشارع في تشريع كلّ حكم من الأحكام الفرعيّة، إذ ليس في الشريعة ـ كما قال ابن قيم الجوزيّة ـ حكم واحد إلاّ وله معنى وحكمة يعقله من يعقله ويخفى على من خفي عليه[1].

وقد خاض في هذا القسم من المقاصد الأصوليون قديماً وعلماء الخلاف العالي والنازل، وهذا القسم من المقاصد لا يحفل بها في مقاصد الشريعة ـ على حدّ تعبير الشيخ ابن عاشور ـ لأنّها ليس مقصودة لذاتها ولكنها مقصودة بالتبع، بحيث ينظر إلى الحِكم الجزئية بوصفها مادة للاستقراء.

وهذا ما درج عليه الشيخ ابن عاشور حيث استثمر باب المناسبة في

---

(١) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ٨٦/٢.

طرق إثبات أعيان المقاصد في القسم الأوّل من كتابه المقاصد، وذكر أنّ الخوض في الحكم الشرعية ليس مقصوداً أصالة حيث كفانا علماء الخلاف والأصوليون مؤونته، وإنّما استثمرها بوصفها مادة ينتزع منها مقصداً كليًا باعتبار أنّ الحكم الجزئيّة المتّحدة في معنى واحد جامع بينها يصلح أن يكون مقصداً شرعيًا.

المقاصد العامّة: وهي الكليّات التي درج الأصوليون على حصرها في خمسة مقاصد، هي حفظ: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وقد خصّص لها ابن عاشور القسم الثاني من كتابه، تحت عنوان: في مقاصد التشريع العامّة.

فلمّا جاء ابن عاشور لفت الأنظار إلى قسم جديد من المقاصد، وهي **المقاصد الخاصّة** المتعلّقة بباب أو مجال تشريعي معيّن، وقد خصّص له القسم الثالث من كتابه، تحت عنوان: في مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس.

وهذا القسم من المقاصد يقع في منزلة بين منزلتيْ المقاصد الجزئية والمقاصد العامة، فهو أكثر عموميّة من المقاصد الجزئيّة، ولكنّه دون المقاصد العامة أو العالية، إذ هو من المقاصد الشرطيّة التي هدفها تحقيق مقاصد أخرى أعلى منها تنظيراً، وأكثر منها تجريداً.

وهذا القسم وإن كان ظاهر الأمر يوحي بأنّ هناك محاولات لاقتحام مجال البحث فيه قبل ابن عاشور، كما يبدو من عناوين بعض المصنّفات، مثل الصلاة ومقاصدها للحكيم الترمذي، والرسائل الثلاث للعزّ ابن عبدالسلام في مقاصد الصلاة والصيام والحجّ، ونحوها، إلاّ أنّ من يعمل دقيق نظره في هذه الكتابات يلاحظ أنّها أبحاث في بيان أسرار التشريع ومقاصده الجزئية أكثر منها في المقاصد الخاصّة.

في حين أنّ ابن عاشور قد قصد معالجة خصوص هذا النوع من المقاصد، وذكر ذلك في مقدّمة كتابه حين قال: وإنّي قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين

المعاملات والآداب التي أرى أنّها الجديرة بأن تخصّ باسم الشريعة، والتي هي مظهر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وتراجيحها، ممّا هو مظهر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقيّة الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع.

وأضاف قائلاً: فمصطلحي إذا أطلقت لفظ التشريع أنّي أريد به ما هو قانون للأمّة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع، فالمندوب والمكروه ليسا بمرادَيْن لي، كما أرى أنّ أحكام العبادات جديرة بأن تسمّى بالديانة، ولها أسرار أخرى تتعلّق بسياسة النفس وإصلاح الفرد الذي يلتئم منه المجتمع.

وأفصح عن بعض الضيق في الاستعانة بما كتبه المتقدّمون، فقال: وفي هذا التخصيص نلاقي بعض الضيق في الاستعانة بمباحث الأئمّة المتقدّمين لنضوب المنابع النابعة من كلام أئمّة الفقه وأصوله والجدل، إذ قد فرضوا جمهرة جدلهم واستدلالهم وتعليلهم خاصّة بمسائل العبادات وبعض مسائل الحلال والحرام في البيوع، وتلك الأبواب غير مجدية للباحث عن أسرار التشريع في أحكام المعاملات[1].

فممّا يحسب لابن عاشور، أنّه - كما قال المرحوم محمد الحبيب ابن الخوجة - تميّز بدراسة أغراض ومسائل لم يلتفت إليها في جملتها من سبق إلى بحث المقاصد والمصالح، وصرف الشيخ إليها كامل عنايته[2]، وهي:

مقاصد أحكام العائلة، وما يتعلّق بها من أواصر النكاح، والنسب والقرابة، والصهر، وطرق انحلال هذه الأواصر الثلاث.

مقاصد التصرّفات المالية، وما يتعلّق بها من قضايا المال والتكسّب.

مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان.

مقاصد التبرّعات.

---

(١) مقاصد الشريعة ص ٨.

(٢) ابن الخوجة، محمد الحبيب: الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة ٢/٣٢٩.

مقاصد القضاء والشهادة.

مقاصد العقوبات.

فوضع بتوسّعه في هذا القسم الثالث بين يدي أهل الفقه والقضاء والإفتاء، معالم يسترشدون بها في طريقهم، ونبّه إلى سدّ الثغرة الحادثة وتغطية الفراغ القانوني في مجال المعاملات والآداب على إثر تعطيل الشريعة وإخراجها من دائرة الفعل الحضاري[١].

ثانياً: عنايته بالمصالح الجماعيّة ومصالح الأمّة:

تميّز ابن عاشور بنظرة مقاصدية دقيقة تمثّلت في عنايته بالمصالح الجماعية ومصالح الأمّة، حيث وسّع أبحاث المقاصد المقتصرة على مجال الإنسان الفرد ـ فيما كان عليه أمر أغلب العلماء في موضوع المصلحة ـ لتشمل مجال المجتمع والأمّة.

وهذه الالتفاتة النبيهة تعتبر من أوائل الشيخ ابن عاشور حيث لم نر من نبّه إليها قبله، فإذا كان من المعلوم بالضرورة عند العلماء أنّ الشرائع كلّها وبخاصة شريعة الإسلام قد جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل، فإنّ ابن عاشور قد فتح لهذه العبارة فتحاً جديداً، حيث اعتبر أنّ المقصود بالعاجل والآجل هو حاضر الأمور وعواقبها، وليس المراد بالآجل أمور الآخرة، لأنّ الشرائع لا تحدّد للناس سيْرهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله جزاءً على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا، فالمراد أنّ من التكاليف الشرعية ما قد يبدو فيه حرج وضرر للمكلّفين وتفويت مصالح عليهم، ولكن المتدبّر إذا تدبّر في تلك التشريعات ظهرت له مصالحها في عواقب الأمور[٢].

---

(١) انظر: التنظير المقاصدي عند الإمام ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ص ٦٣، بتصرّف، للباحث محمد حسين (رسالة دكتوراه مرقونة، نوقشت سنة ٢٠٠٥م بكلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر).

(٢) مقاصد الشريعة ص ١٠.

هذا المنحى الذي انتهجه ابن عاشور في تفسير معنى «الآجل» يندرج ضمن المنظومة المقاصديّة التي سعى إلى تأسيسها وبنائها، والهادفة ليس إلى مجرّد صلاح العقيدة وصلاح العمل بالعبادة كما قد يُتوهّم، بل كذلك صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية[(١)].

وباستقراء أدلّة كثيرة من القرآن والسنّة الصحيحة ـ كما يقول ابن عاشور ـ يوجب لنا اليقين بأنّ أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحِكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد[(٢)]، ويقول في موضع آخر: وإذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كلّيات دلائلها، ومن جزئياتها المستقراة أنّ المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمّة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان[(٣)]، فإنّه لمّا كان هو المهيمن على هذا العالم كان في صلاحه صلاح العالم وأحواله، ولذلك نرى الإسلام عالج صلاح الإنسان بصلاح أفراده الذين هم أجزاء نوعه، وبصلاح مجموعه وهو النوع كلّه[(٤)].

وفي إطار هذا المقصد العام من التشريع، يستدرك ابن عاشور على الشاطبي، فيقول: قال الشاطبي: وحفظ الضروريات يكون بأمرين: أحدهما: ما يقيم أصل وجودها، والثاني: ما يدفع عنها الاختلال الذي يعرض لها، وأقول: إنّ حفظ هذه الكلّيات معناه حفظها بالنسبة لآحاد الأمّة وبالنسبة لعموم الأمّة أولى[(٥)].

ثمّ يشقّ ابن عاشور الطريق شقًّا بجليل القول في تفسير الكليات الخمس بوجهته المقاصديّة الاجتماعية احتفاءً بها وتوظيفاً لها، فيقول: فحفظ الدين معناه حفظ دين كلّ أحد من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقاده

---

(١) مقاصد الشريعة ص ١٩٦.
(٢) مقاصد الشريعة ص ٣٦.
(٣) مقاصد الشريعة ص ١٩٦.
(٤) مقاصد الشريعة ص ١٩٧.
(٥) مقاصد الشريعة ٢٣٦.

وعمله اللاحق بالدين، وحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمّة أي دفع كلّ ما شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية، ويدخل في ذلك حماية البيضة والذبّ عن الحوزة الإسلامية بإبقاء وسائل تلقّي الدين من الأمّة حاضرها وآتيها.

ومعنى حفظ النفوس: حفظ الأرواح من التلف أفرادا وعموما، لأنّ العالم مركّب من أفراد الإنسان، وفي كلّ نفس خصائصها التي بها بعض قوام العالم، وليس المراد حفظها بالقصاص كما مثّل به الفقهاء، بل نجد القصاص هو أضعف أنواع حفظ النفوس، لأنّه تدارك بعض الفوات، بل الحفظ أهمّه حفظها عن التلف قبل وقوعه، مثل مقاومة الأمراض السارية...، ومعنى حفظ العقل: حفظ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل، لأنّ دخول الخلل على العقل مؤدّ إلى فساد عظيم من عدم انضباط التصرّف، فدخول الخلل على عقل الفرد مفض إلى فساد جزئي، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمّة أعظم، ولذلك يجب منع السكر، ومنع الأمّة من تفشّي السكر بين أفرادها، وكذلك تفشّي المفسدات، مثل الحشيشة والأفيون والمورفين والكوكايين والهروين، ونحوها ممّا كثر تناوله...، وأمّا حفظ المال فهو حفظ أموال الأمّة من الإتلاف، ومن الخروج إلى أيدي غير الأمّة بدون عوض، وحفظ أجزاء المال المعتبرة عن التلف بدون عوض...[1].

ولم يقتصر هذا التوسيع على الضروريات بل شمل كذلك الحاجيات والتحسينيات، فالحاجي ـ كما عرّفه ابن عاشور ـ هو ما تحتاج الأمّة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لما فسد النظام[2].

وفي المصالح التحسينية قال: هي عندي ما كان بها كمال حال الأمّة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنّة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقيّة

---

(١) مقاصد الشريعة ص ٢٣٦ ـ ٢٣٨.

(٢) مقاصد الشريعة ص ٢٤١.

الأمم، حتّى تكون الأمّة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو التقرّب منها...»[1].

هذا النهج الذي سار عليه ابن عاشور في عنايته بالمصالح الجماعيّة ومصالح الأمّة، قد اطّرد في سائر أبحاثه، بما يمكن أن نعتبره نظرة شمولية للصلاح الوارد في الشريعة الإسلامية عند ابن عاشور.

فكما استدرك على من سبقه في تفسير الضروريات والحاجيات والتحسينيات في مجال الإنسان الفرد، نجده كذلك يستدرك على الفقهاء في حصر مجال الرخصة على هذا المجال الضيّق.

وعلى نفس طريقته في الاعتداد بالوجهة الاجتماعية في تفسيره المقاصد الشرعية احتفاءً بها وتوظيفاً، نجده يقول: إذ قد اقتحمنا الحديث على الرخصة كان حقًّا أن نفيَ مبحث الرخصة حقّه من البيان، لأنّي وجدت بعض أنواع الرخص مغفولاً عن التعرّض لها، فقد أطبقت كلمة الفقهاء على أنّ الرخصة تُغيّر الفعل من صعوبة إلى سهولة لعذر عرض لفاعله وضرورة اقتضت عدم اعتداد الشريعة بما في الفعل المشروع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة مقابل المضرّة العارضة لارتكاب الفعل المشتمل على المفسدة...، غير أنّي رأيت الفقهاء لا يمثّلون إلاّ بالرخصة العارضة للأفراد في أحوال الاضطرار، ونحن إذا تأمّلنا الرخصة فوجدناها ترجع إلى عروض المشقّة والضرورة صحّ لنا أن ننظر إلى عموم الضرورة وخصوصها، فقد وجدنا من الضرورات ضرورات عامّة مطّردة كانت سبب تشريع عام في أنواع من التشريعات مستثناة من أصول كان شأنها المنع... لولا أنّ حاجات الأمّة داعية إليها...، وكذلك وجدنا من الضرورات ضرورات خاصّة مؤقّتة جاء بها القرآن والسنّة...، وبين القسمين قسم ثالث مغفول عنه، وهو الضرورة العامّة المؤقتة، وذلك أن يعرض الاضطرار للأمّة أو طائفة عظيمة منها تستدعي إباحة الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعيّ مثل سلامة الأمّة

---

(١) مقاصد الشريعة ص ٢٤٣.

وإبقاء قوّتها أو نحو ذلك . . .، ولا شكّ أنّ اعتبار هذه الضرورة عند حلولها أولى وأجدر من اعتبار الضرورة الخاصّة. . .، »[١].

ثالثاً: تمييز مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله، والتفرقة بين أنواع تصرّفاته:

رغم أنّ الإمام القرافي هو أوّل من اهتدى إلى النظر في هذا التمييز والتعيين والتفرقة بين أنواع تصرّفات النبيّ ﷺ في كتابه الفروق، فإنّ العلامة ابن عاشور قد وسّع من وراء ذلك البحث في هذا الموضوع، فتتبّع ذكر المقاصد الشرعية في السنّة النبويّة، واهتدى إلى الطرق المساعدة على تعيين مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله، والوقوف عليها، وفصّل القول في أنواعها وحرّر أقسامها حتّى بلغ بها اثنيْ عشر حالاً، وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرّد عن الإرشاد.

وقد أفصح عن خطورة هذا المبحث حين قال: وقد يغلط بعض العلماء في بعض تصرّفات رسول الله فيعمد إلى القياس عليها قبل التثبّت في سبب صدورها[٢].

وأكّد على أهميّة استقراء الفقيه الأحوال وتوسّم القرائن الحافّة بالتصرّفات النبويّة[٣].

رابعاً: تحديد منهاج جديد في إثبات مقاصد الشريعة:

ممّا يحسب لابن عاشور أنّه أسهم إسهاماً واضحاً في ضبط مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة، هذا الميدان البكر الذي مهّد له الغزالي

(١) مقاصد الشريعة ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨.
(٢) مقاصد الشريعة ص ٩٨.
(٣) مقاصد الشريعة ص ١٣٤.

واهتدى إليه في مواضع متفرّقة من كتابه المستصفى، وتطرّق إليه الشاطبي في خاتمة الجزء الذي خصّصه للمقاصد من كتابه الموافقات.

فجاء ابن عاشور ووجّه الأنظار إلى التطلّع إلى معرفة الطرق التي نستطيع أن نبلغ بها إلى إثبات أعيان المقاصد الشرعية في مختلف التشريعات، وكيف نصل إلى الاستدلال على تعيين مقصد ما من تلك المقاصد استدلالاً يجعله بعد استنباطه محلّ وفاق بين المتفقّهين سواء في ذلك من استنبطه ومن بلغه، فيكون ذلك باباً لحصول الوفاق في مدارك المجتهدين أو التوفيق بين المختلفين من المقلّدين.

وبيّن أنّ هذا التطلّع لإثبات المقاصد ومعرفتها، إمّا أن يعود إلى استقراء أدلّة الأحكام واستقراء عللها، واعتبره أعظم الطرق لمعرفة المقاصد، أو إلى استقراء أدلّة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي، أو السنة المتواترة[١].

ويتّضح جانب الإضافة بالنسبة لابن عاشور مقارنة بالشاطبي في هذا الموضوع، من حيث أنّ الشاطبي قد اهتمّ بجهات ضبط المقاصد الجزئية، في حين أنّ طرق ابن عاشور اهتمّت بإثبات المقاصد العامّة والخاصّة[٢].

خامساً: دعوته إلى جعل مقاصد الشريعة علماً مستقلاً بذاته:

ظهرت هذه الدعوة صريحة في مقدّمة كتابه المقاصد، حيث صدح بكلّ ثقة ويقين أنّه: إذا أردنا أن ندوّن أصولاً قطعية للتفقه في الدين، حقّ علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثمّ نعيد صوغ ذلك العلم ونسمّيه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله لبيان

(١) مقاصد الشريعة ص ٥٢ ـ ٦٣.

(٢) الحسني، إسماعيل: نظرية المقاصد عند ابن عاشور ص ٤٣٠، بتصرّف.

طرق تركيب الأدلّة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزوٍ تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادىء لهذا العلم الجليل: علم مقاصد الشريعة[١].

والهدف من هذا العلم فيما ذكره في مستهلّ هذه المقدّمة، ليكون: نبراساً للمتفقّهين في الدين ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدّل الأعصار وتوسّلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، والفيئة إلى الحقّ إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب، وتبارت في مناظرتها تلكم المقانب[٢].

لذلك كان من دواعي ابن عاشور في صرف الهمّة إلى تأسيس علم المقاصد هو ما رآه: من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة، إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلّة ضرورية أو قريبة منها يذعن إليها المكابر ويهتدي بها المشبَّه عليه، كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلّة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعة، فينقطع بين الجميع الحجاج، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لَجاج، ورأى أنّ علماء الشريعة بذلك أولى[٣].

وفي إطار حديث ابن عاشور عن مضمون هذا العلم الجديد الذي يبشّر باستقلاله، يقول: وربّما يجد المطّلع على كتب الفقه العالية من ذكر مقاصد الشريعة كثيراً من مهمّات القواعد، لا يجد منه شيئاً في علم الأصول، وذلك يخصّ مقاصد أنواع المشروعات في طوالع الأبواب دون مقاصد التشريع العامّة.

---

(١) مقاصد الشريعة ص ٢٢.

(٢) مقاصد الشريعة ص ٥.

(٣) مقاصد الشريعة ص ٦.

ويضيف قائلاً: ومن وراء ذلك خبايا في بعض مسائل أصول الفقه، أو في مغمور أبوابها المهجورة عند المدارسة أو المملولة ترسب في أواخر العلم لا يصل إليها المؤلّفون إلاّ عن سآمة، ولا المتعلّمون إلاّ الذين رزقوا الصبر على الإدامة، فبقيت ضئيلة ومنسية، وهي بأن تعدّ في علم المقاصد حريّة، وهذه هي مباحث المناسبة والإخالة في مسالك العلّة، ومبحث المصالح المرسلة، ومبحث التواتر، والمعلوم بالضرورة، ومبحث حمل المطلق على المقيّد إذا اتّحد الموجب والموجب أو اختلفا(١).

ومن المعلوم أنّ موضوع الدعوة إلى تأسيس علم المقاصد الشرعية يستدعي التساؤل عن مدى توفّر هذا العلم المستقبلي على المكوّنات التي تشكّل علماً ما من العلوم وتمنحه استقلاليته، تلك المكوّنات التي تؤول إلى وضوح العناصر الآتية: الموضوع، والهدف، والمنهج.

إنّ هذه المكوّنات الثلاثة هي عيْن ما يتعرّض له مؤرّخو العلوم في تعريفاتهم لها، والأصوليون في مقدّمات كتبهم عند تعريفهم لعلم أصول الفقه(٢).

وأحسب أنّ علم المقاصد بعمل ابن عاشور قد استوى على سوقه، بعد أن حدّ حدّه، وضبط موضوعه، ورسم منهجه، وعرفت ثمرته، وبان فضله، وتجلّت الغاية منه.

بل لقد دافع عن دعوى تأسيس علم المقاصد، صديق حسن القنوجي (ـ ١٣٠٧هـ) حتّى قبل أن يخطّ ابن عاشور كتابه المقاصد، فقال: «علم تبيين المصالح المرعية في كل باب من الأبواب الشرعية، وهو علم يعرف به حكمة وضع القوانين الدينية وحفظ النسب الشرعية بأسرها، وأما **موضوعه**: فهو النظام التشريعي المحمدي الحنفي على صاحبه الصلاة والسلام من حيث المصلحة والمفسدة، وأمّا **غايته**: فهو عدم وجدان الحرج

---

(١) مقاصد الشريعة ص ١٠ ـ ١٢.
(٢) الحسني، إسماعيل: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور ص ١٢٠.

فيما قضى الله ورسوله والانقياد التام للأحكام الإلهية، وكمال الوثوق والاطمئنان بها، والمحافظة عليها، بحيث تنجذب إليها النفس بالكليّة، ولا تميل إلى خلاف مسلكها»[١].

فإذا كان هذا قبل صدور كتاب المقاصد لابن عاشور، فكيف الحال بعد صدور الكتاب، وما تضمّنه من تنظير وتأسيس، وما حمله من إضافات وتتمّات، وما حواه من استدراكات وسجالات، وما أحدثه هذا الكتاب من تطوّرات في مجال الاهتمام والاشتغال المقاصدي المعاصر، في نشاط المحاضرات ومراكز الدراسات حتّى بلغت الدراسة العلمية للمقاصد الشرعية أسمى مراميها، فما ضرّ علم هذا حاله، وإن لم يعترف له باستقلاله.

سادساً: إدخال الدراسة المقاصدية في البرنامج الدراسي:

حيث كان الشيخ محمد الطاهر بن عاشور أوّل من درّس كتاب الموافقات، وأوّل من درّس مقاصد الشريعة في الجامع الأعظم، وكان كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية من مقرّرات السنة الأولى من القسم الشرعي من التعليم العالي بجامع الزيتونة، فأخرج بعمله هذا علم المقاصد من قلّة المهتمّين به، وهم خاصّة الخاصّة من العلماء والشيوخ القائمين على النظر

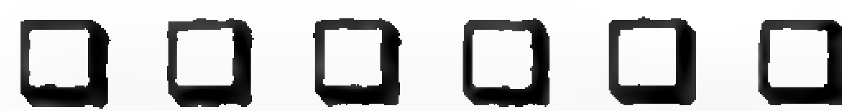
---

(١) وذكر أنّه قد صنّف في هذا العلم كتاب حجة الله البالغة للشيخ ولي الله الدهلوي (ـ ١١٧٤هـ)، وأنّه: قلّ من صنف فيه أو خاض في تأسيس مبانيه أو رتّب منه الأصول والفروع أو أتى بما يسمن أو يغني من جوع، ثمّ قال: كيف ولا تتبين أسراره إلا لمن تمكّن في العلوم الشرعية بأسرها واستبد بالفنون الإلهية عن آخرها، ولا يصفو مشربه إلا لمن شرح الله صدره لعلم لدني وملأ قلبه بسر وهبي، وكان مع ذلك وقّاد الطبيعة سيال القريحة، حاذقاً في التقرير والتحرير، بارعاً في التوجيه والتحبير، وقد عرف كيف يوصل الأصول ويبني عليها الفروع، وكيف يمهّد القواعد ويأتي لها بشواهد المعقول والمسموع، ولما أعرف أحد آتاه الله منه حظاً وجعل له منه نصيباً إلا صاحب الحجة فإنه قد تفرد بالتأليف في هذا العلم وهدى الناس إلى المحجة (القنوجي: أبجد العلوم ٢/١٤٢ ـ ١٤٣).

والتحقيق، إلى عموم المشتغلين بعلوم الشريعة، وهم طلبة البحث والتعلّم من القسم الشرعي بجامع الزيتونة.

وهكذا أصبحت مقاصد الشريعة مقرّر من مقرّرات المواد الدراسية بالجامعة الزيتونية، فسنّ بذلك العلامة محمد الطاهر بن عاشور سنّة حميدة، وفتح بهذا العمل الرائد على المسلمين فتحاً عظيماً، وسماً بعلم المقاصد سموّا واضحاً، فوجد هذا العلم بعد ذلك مجاله الواسع في نشاط المؤلفات المفردة، والبحوث المحكّمة، وفي الرسائل العلمية، والدراسات الجامعية، وفي مختلف مجالس ومقاعد أقسام العلوم الشرعية.

وأنتم طلبة السنة الثالثة علوم شرعية بجامعة الزيتونة مثال حيّ لهذه السنّة الحميدة، وثمرة من ثمرات برنامج مقاصد الشريعة الدراسي الذي زرع بذرته الأولى العلامة محمد الطاهر ابن عاشور ، فرحم الله من غرس البذرة، وأحسن الله لمن سقى النبتة، حتّى أينعت الثمرة.



المحاضرة الثالثة عشرة:
مقاصد الشريعة بعد العلامة ابن عاشور

بعد العلامة محمد الطاهر بن عاشور تصدّى معاصره الزعيم المجاهد المغربي علال الفاسي، للكتابة في مقاصد الشريعة، فسار على نهج ابن عاشور واقتفى آثاره في تأليف كتاب خاصّ بعنوان مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها.

وكان أصل الكتاب محاضرات ألقاها في كلّيتيْ الحقوق والشريعة بجامعة القرويين، كما صرّح بذلك في مقدّمة كتابه حيث قال: وكان أصله محاضرات ألقيتها على كل من طلبة الحقوق بجامعة محمد الخامس بالرباط، وطلبة كلية الحقوق بنفس الجامعة بفاس، وطلبة كلية الشريعة بجامعة القرويين من نفس المدينة[١].

وقد أخذ منه تأليف هذا الكتاب أربعة أعوام، حيث اشتغل فيه مع غيره من الأعمال، وصدر الكتاب سنة ١٩٦٥م.

ولكن رغم ما بذله المؤلف من جهد في استخلاص فصول الكتاب، إذ هو ليس بالمرتجل ولا بالمستعجل ـ كما يذكر في المقدمة ـ إلاّ أنّه والحقّ يقال، لم يأت بجديد في خصوص علم مقاصد الشريعة، وإن كان يسدّ فراغاً في المكتبة الإسلامية، ويصدق عليه ما قاله ابن عاشور في

---

(١) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ص ٦.

الشاطبي من أنّه تطوّح في مسائله إلى تطويلات وخلط وغفل عن مهمّات من المقاصد، ذلك أنّ علاّل الفاسي قد نحا في الكتاب نحو أبحاث تتعلّق بأصول تاريخ القانون ووسائل تطوّره، ومقابلات وضعها بين ما جاء به الإسلام من أصول ومقاصد، وما استعمله اليونان والرومان والأنجليز من وسائل لاستكمال الإنصاف، وتطرّق إلى بعض شبهات العصر، وردّ عليها، ولخّص بعض مكارم الشريعة، وتحدّث عن وسائل الاجتهاد وأسباب الاختلاف، وفي الفصول الختامية بيّن مصدر السيادة في الإسلام ومنهج الحكم فيه، وفصّل البحث في حقوق الإنسان في الإسلام، وختم ببيان السماحة الإسلامية وما ترمي إليه من إقرار السلام بين الناس، وسبق الإسلام إلى جعل قضائه عاملاً على الصلح والمحبّة والتعاون بين الطوائف والجماعات والدول(١).

تلك هي أهمّ المباحث التي تطرّق إليها علال الفاسي كما عرضها، ولذلك قلت أنّه لم يأت بجديد في خصوص علم مقاصد الشريعة، وإن كان الكتاب لا يخلو من فوائد ومقاربات على وجه العموم.

ثمّ توالت المؤلفات والدراسات القيّمة في هذا الميدان، والقائمة طويلة نذكر من بينها:

المقاصد العامّة للشريعة الإسلامية للدكتور يوسف حامد العالم.

مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلّة الشرعية للدكتور محمد سعد اليوبي.

مقاصد الشريعة لطه جابر العلواني.

الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده للدكتور أحمد الريسوني.

الاجتهاد المقاصدي للدكتور نور الدين الخادمي.

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ص ٥ ـ ٦.

كما برزت الرسائل والدراسات العلمية لأعلام المقاصد ومؤلفاتهم، مثل:

بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد ودوره في تربية ملكة الاجتهاد لمحمد بولوز، رسالة دكتوراه نوقشت سنة ٢٠٠٧م بكلية الآداب بفاس.

مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبدالسلام للدكتور عمر بن صالح بن عمر.

مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: للدكتور يوسف أحمد محمد البدوي.

نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني.

الشاطبي ومقاصد الشريعة للدكتور حمادي العبيدي.

قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً للدكتور عبدالرحمن الكيلاني.

نظرية المقاصد عند ابن عاشور لإسماعيل الحسني.

مقاصد الشريعة عند ابن عاشور للدكتور سوابعة مخلوف.

محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية للمرحوم الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة.

التنظير المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة لمحمد حسين، رسالة دكتوراه نوقشت سنة ٢٠٠٥م بكلية العلوم الإسلامية، بالجزائر.

كما ظهر الاهتمام كذلك بالبحث في المقاصد الخاصّة أو الجزئية، نذكر، منها:

المقاصد التربوية للعبادات في الروح والأخلاق والعقل والجسد لصلاح الدين عبدالحليم سلطان.

أسرار الشريعة من إعلام الموقعين لمساعد بن عبدالله السلمان.

مقاصد الشريعة الخاصّة بالتصرفات المالية للدكتور عز الدين بن زغيبة.

مقاصد الشريعة الإسلامية في الشهادات لبركات أحمد بني ملحم.

المقاصد الشرعية للعقوبات في الإسلام للسيد حسن عبدالله.

مقاصد الشريعة الإسلامية من العقوبات التعزيرية لعبدالله بن سعيد بن فهد الدوه.

هذا على سبيل الذكر لا الحصر، وقبل أن أختم مبحث نشأة علم مقاصد الشريعة، أستحسن الوقوف عند محاولتيْن جديرتيْن بالانتباه ولفت النظر:

المحاولة الأولى: للدكتور جمال الدين عطية في كتابه: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، **والمحاولة الثانية** : للدكتور عبدالمجيد النجّار في كتابه: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة.

فأمّا عن المحاولة الأولى فقد قسّم الدكتور جمال الدين عطية كتابه إلى فصول ثلاثة:

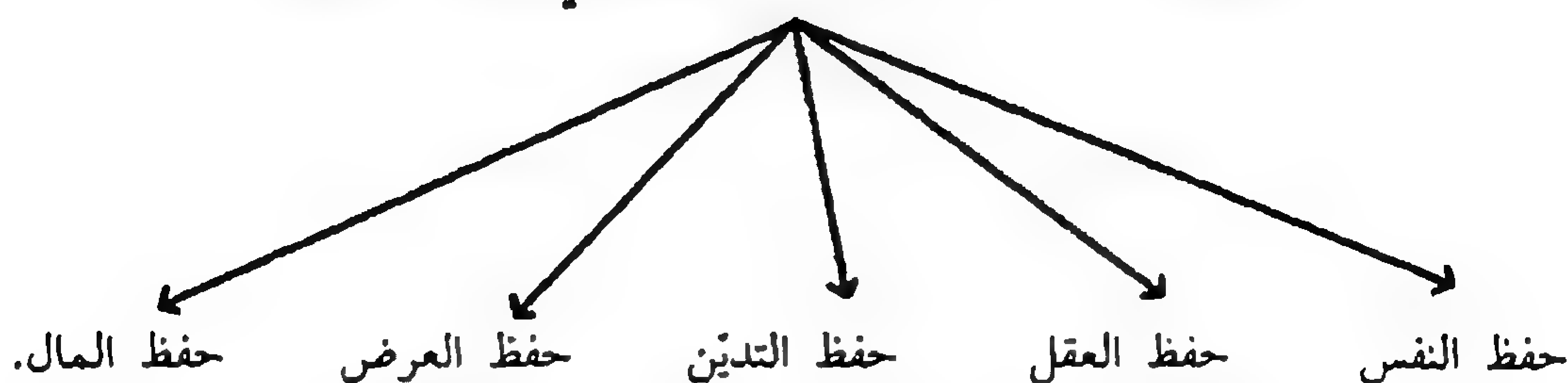
اهتمّ بالفصل الأوّل: ببعض القضايا المحوريّة، فبحث دور العقل والفطرة والتجربة في تحديد وإثبات المقاصد، وتناول مسألة ترتيب المقاصد فيما بينها، وترتيب وسائل كلّ مقصد، ونسبيّة تحديد الوسائل وتسكينها في المراتب بحسب الزمان والمكان والأشخاص والأحوال.

وفي الفصل الثاني: بحث مسألة حصر المقاصد الضرورية في خمسة، وأنواع المقاصد ومراتبها، ثمّ طرح تصوّراً جديداً للمقاصد توسّع فيها من الكليات الخمس إلى أربعة وعشرين مقصداً موزّعة على مجالات أربعة هي مجال الفرد والأسرة والأمّة والإنسانيّة.

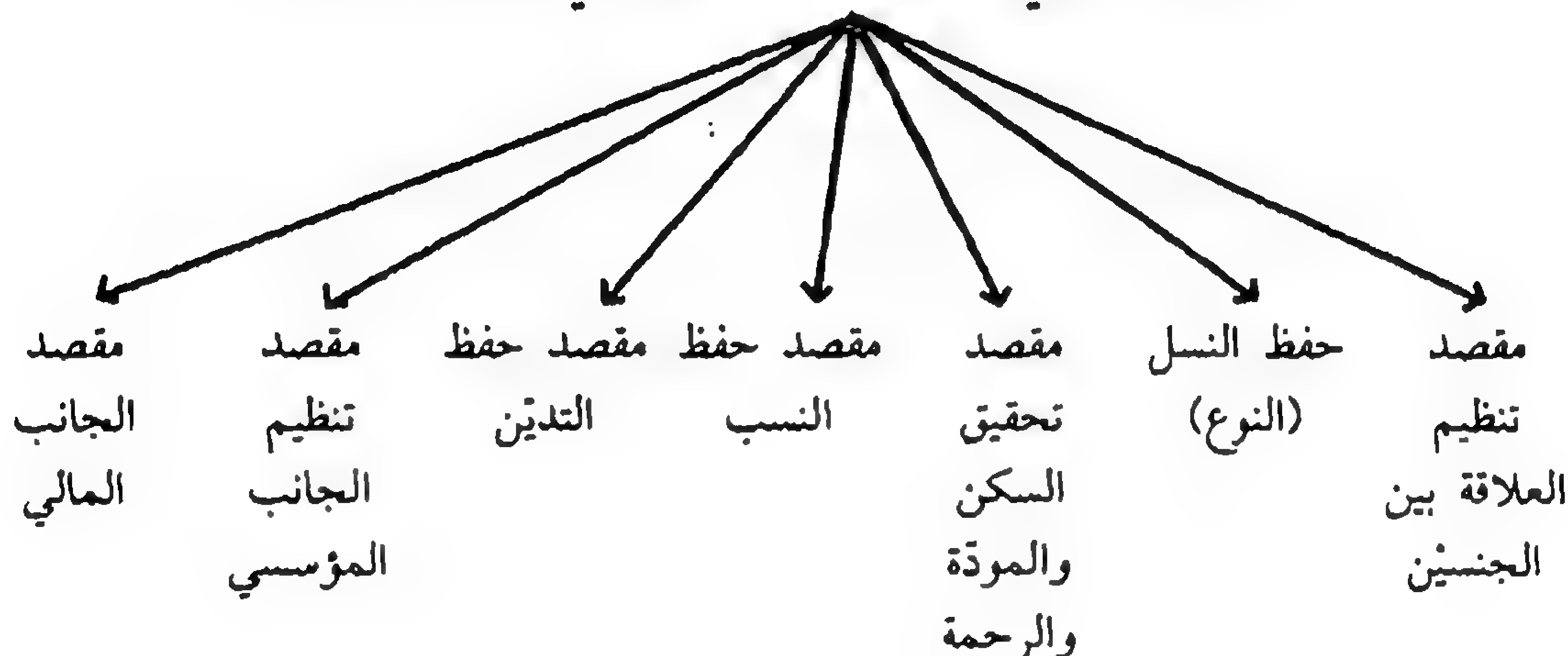
وأمّا في الفصل الثالث: فقد عالج مسألة تفعيل المقاصد، فبحث الصورة الحالية لاستخدامات مقاصد الشريعة من خلال الكتابات القديمة والحديثة، والعقلية المقاصدية للفرد والجماعة.

وفيما يلي رسم بياني نقدّم فيه تصوّر الدكتور جمال الدين عطيّة الذي توسّع في بيان المقاصد من الخمسة الحالية إلى أربعة وعشرين مقصداً موزّعة على أربعة مجالات:

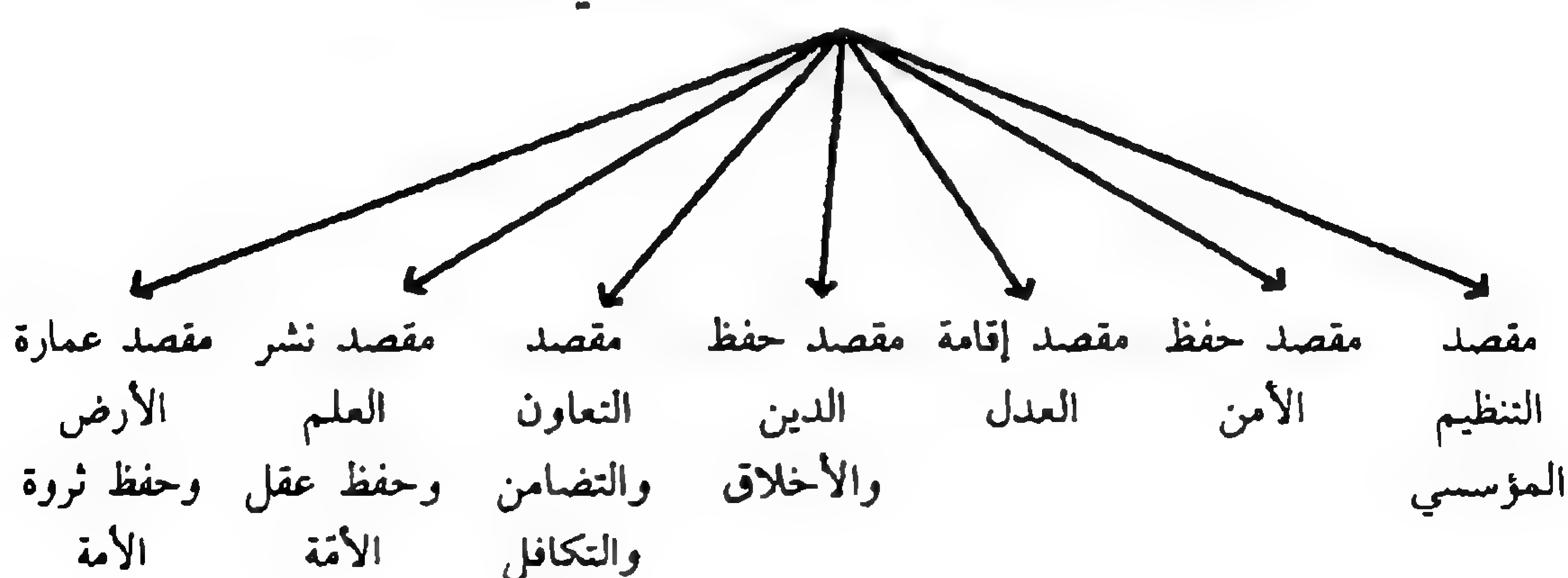
المجال الأوّل: مقاصد الشريعة في مجال الفرد

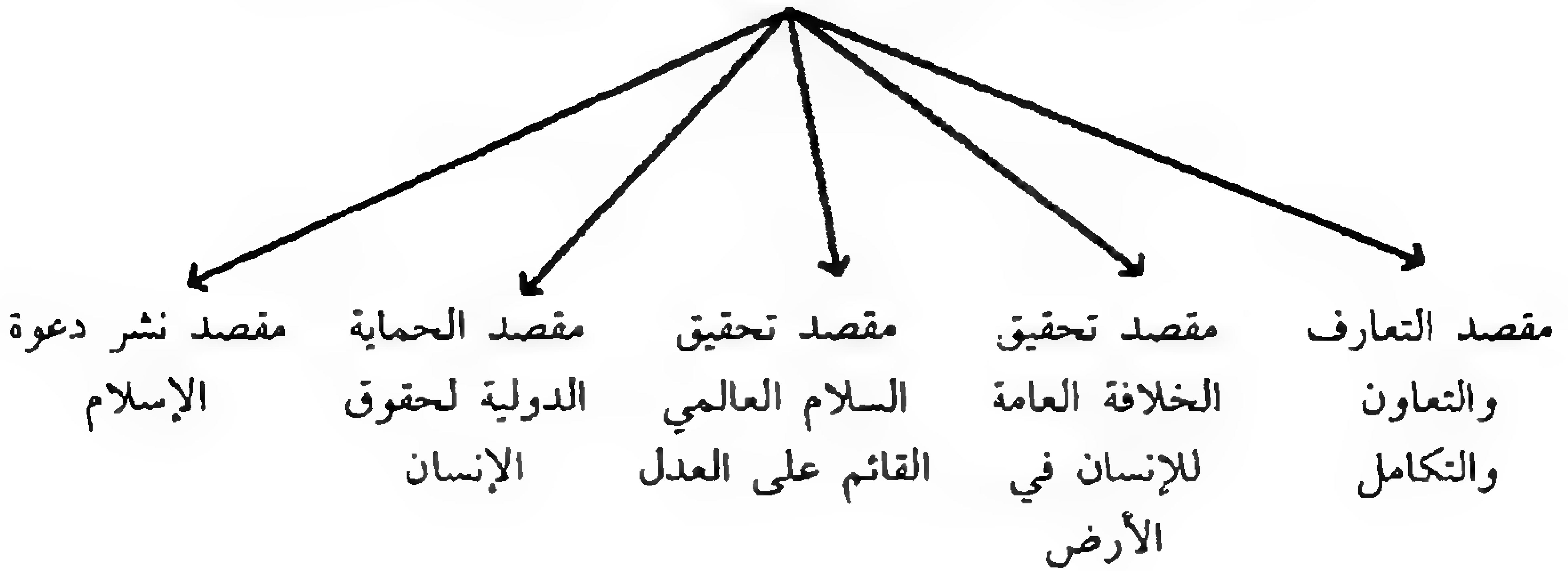


المجال الثاني: مقاصد الشريعة في مجال الأسرة



المجال الثالث: مقاصد الشريعة في مجال الأمّة





وأمّا عن المحاولة الثانية للدكتور عبدالمجيد النجّار، فقد اعتمد في بحث مقاصد الشريعة تقسيماً يقوم على تصنيفها بناءً على معالجتها لقضايا الإنسان في دوائر حياته، ابتداءً من قيمة حياته الإنسانية، وانتهاءً إلى المحيط الطبيعي الذي يعيش فيه، وأدرج في كلّ داترة من تلك الدوائر المقاصد الكليّة المتضمّنة لحفظ مصلحة من المصالح العليا، وبيّن طرق حفظها، ومثّل بأمثلة موضّحة لذلك تشتمل على أساس تراتبي ما هو ضروري وما هو حاجي وما هو تحسيني.

وقسّم لهذا الغرض كتابه إلى أبواب ستّة:

الباب الأوّل: جعله تحت عنوان مدخل إلى مقاصد الشريعة، بحث فيه مقدّمات في مقاصد الشريعة، وتناول تقسيمات المقاصد قديمها وحديثها مرتّبة بحسب الاعتبارات التي بنيت عليها، وعقّب برأيه في تصنيف المقاصد، وبسط مبرّرات لتصنيفه الجديد.

الباب الثاني: مقاصد الشريعة في حفظ قيمة الحياة الإنسانية:

تطرّق في الفصل الأوّل منه إلى: مقصد حفظ الدين وبيان مسالك حفظه من جهة توفير أسبابه، ثمّ من جهة دفع العوائق.

وتطرّق في الفصل الثاني إلى: مقصد حفظ إنسانية الإنسان، بحفظ الكرامة الإنسانية، وحفظ غائية الحياة، وحفظ الحرية الإنسانية، وحفظ الفطرة الإنسانية ومسالك حفظها.

الباب الثالث: مقاصد الشريعة في حفظ الذات الإنسانية:

بحث في الفصل الأوّل منه: مقصد حفظ النفس الإنسانية، بالحفظ المادي والمعنوي للنفس.

وبحث في الفصل الثاني: مقصد حفظ العقل، بالحفظ المادي والمعنوي للعقل.

الباب الرابع: مقاصد الشريعة في حفظ المجتمع:

تناول في الفصل الأوّل منه: مقصد حفظ النسل، ومسالك حفظه بالإنجاب وحفظ النسب.

وتناول في الفصل الثاني: مقصد حفظ الكيان الاجتماعي، بحفظ المؤسّسية الاجتماعية، وحفظ العلاقات الاجتماعية.

الباب الخامس: مقاصد الشريعة في حفظ المحيط المادي.

بحث في الفصل الأوّل منه: مقصد حفظ المال بالكسب والتنمية، وحفظه من التلف، وبحماية الملكية، وحماية قيمته، وحفظه بالتداول والترويج.

وبحث في الفصل الثاني: مقصد حفظ البيئة من التلف ومن التلوّث ومن فرط الاستهلاك، وحفظها بالتنمية.

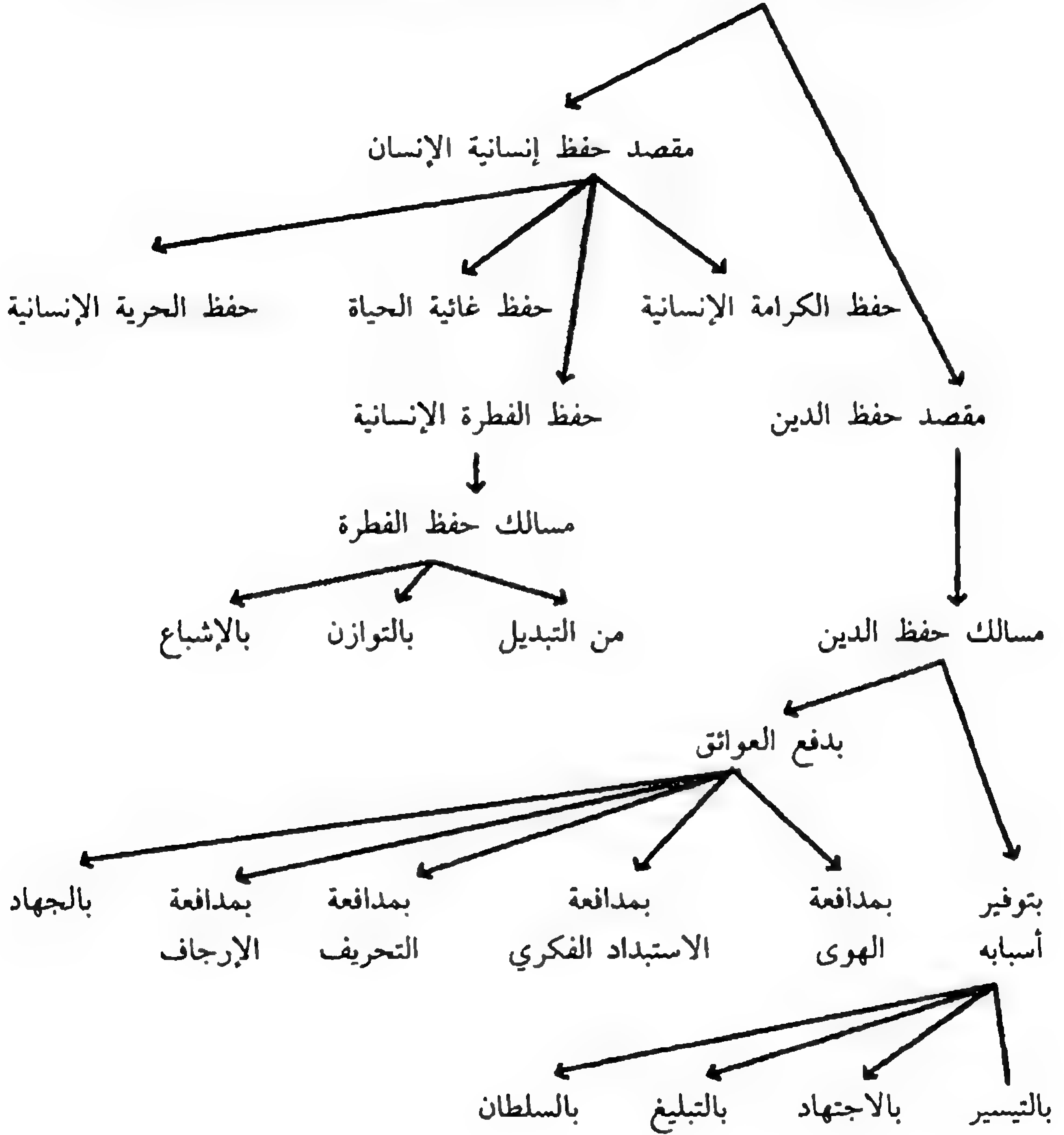
الباب السادس: تفعيل مقاصد الشريعة.

وفيه خلص إلى التحقيق في ذات المقاصد، وإلى التحقيق في مآلات المقاصد.

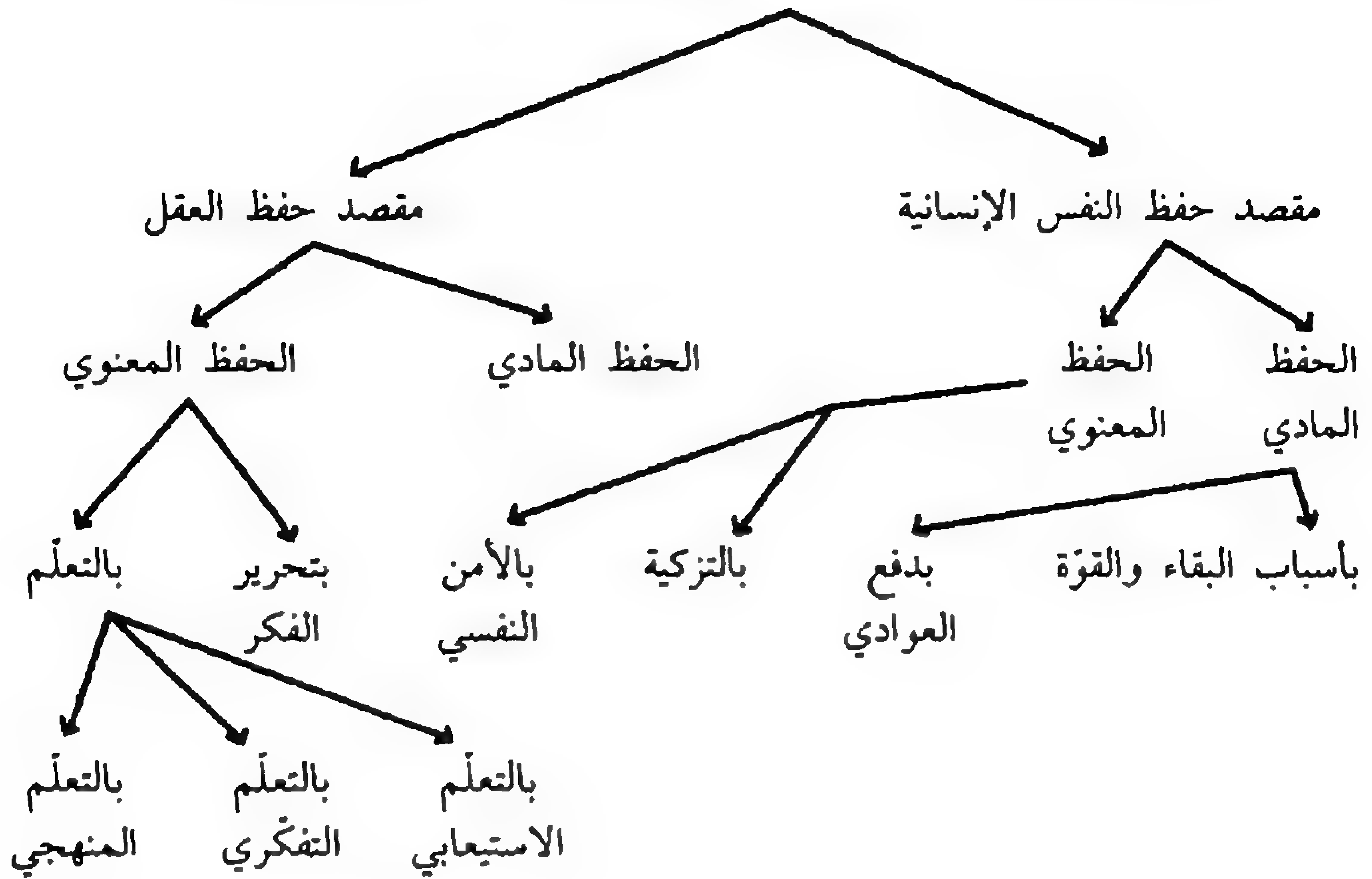
فأمّا التحقيق في ذات المقاصد: فيكون بتحديد درجات المقاصد من حيث أنواع الاستدلالات، وبتحديد أولويات المقاصد من حيث الموازنة بحسب قوّة الثبوت، وبحسب قوّة الأثر، وبحسب عموم الأثر.

وأمّا التحقيق في مآلات المقاصد: فيكون بالعلم بالمؤثرات على أيلولة المقاصد، وبمسالك الكشف عن مآلات المقاصد.

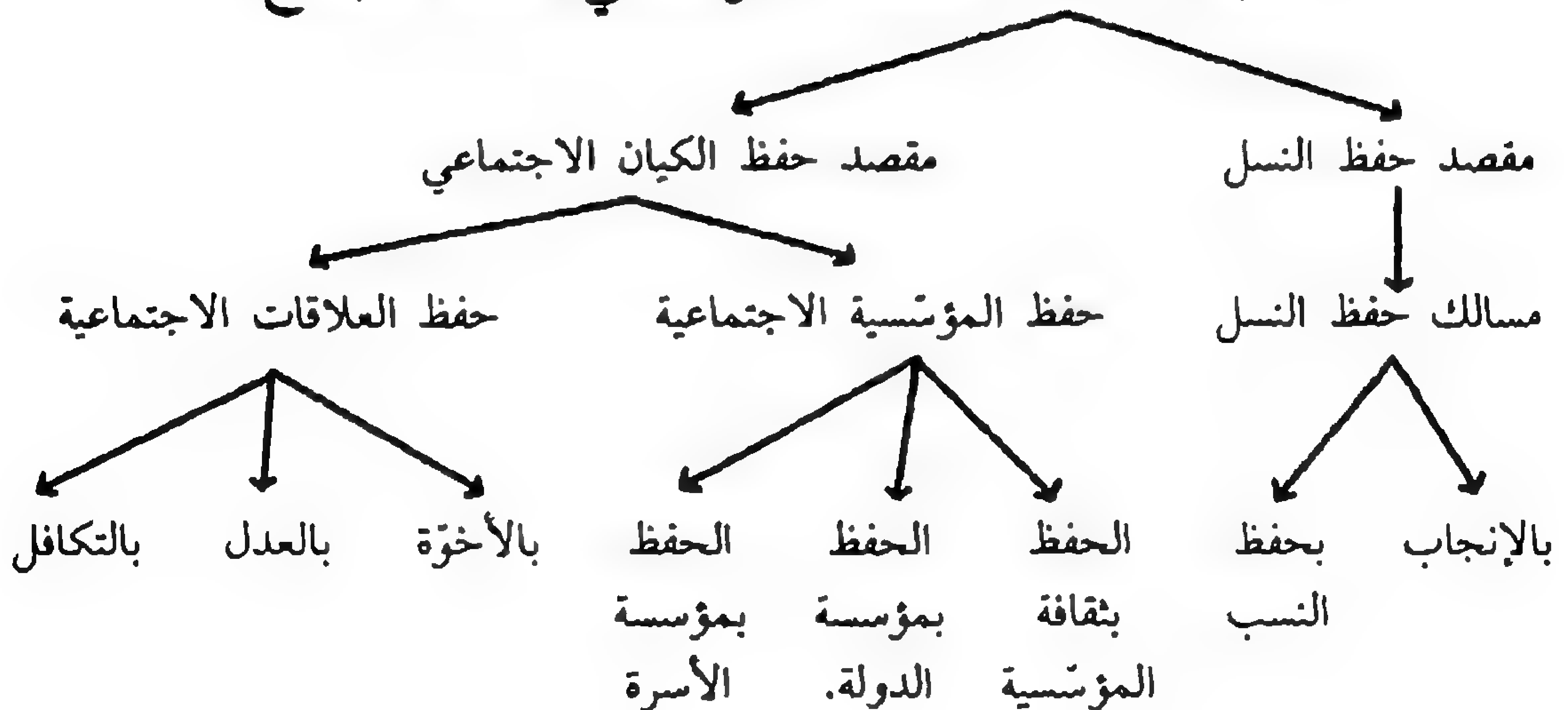
وفيما يلي رسم بياني لتصوّر الدكتور عبدالمجيد النجّار في بيان أنواع المقاصد:



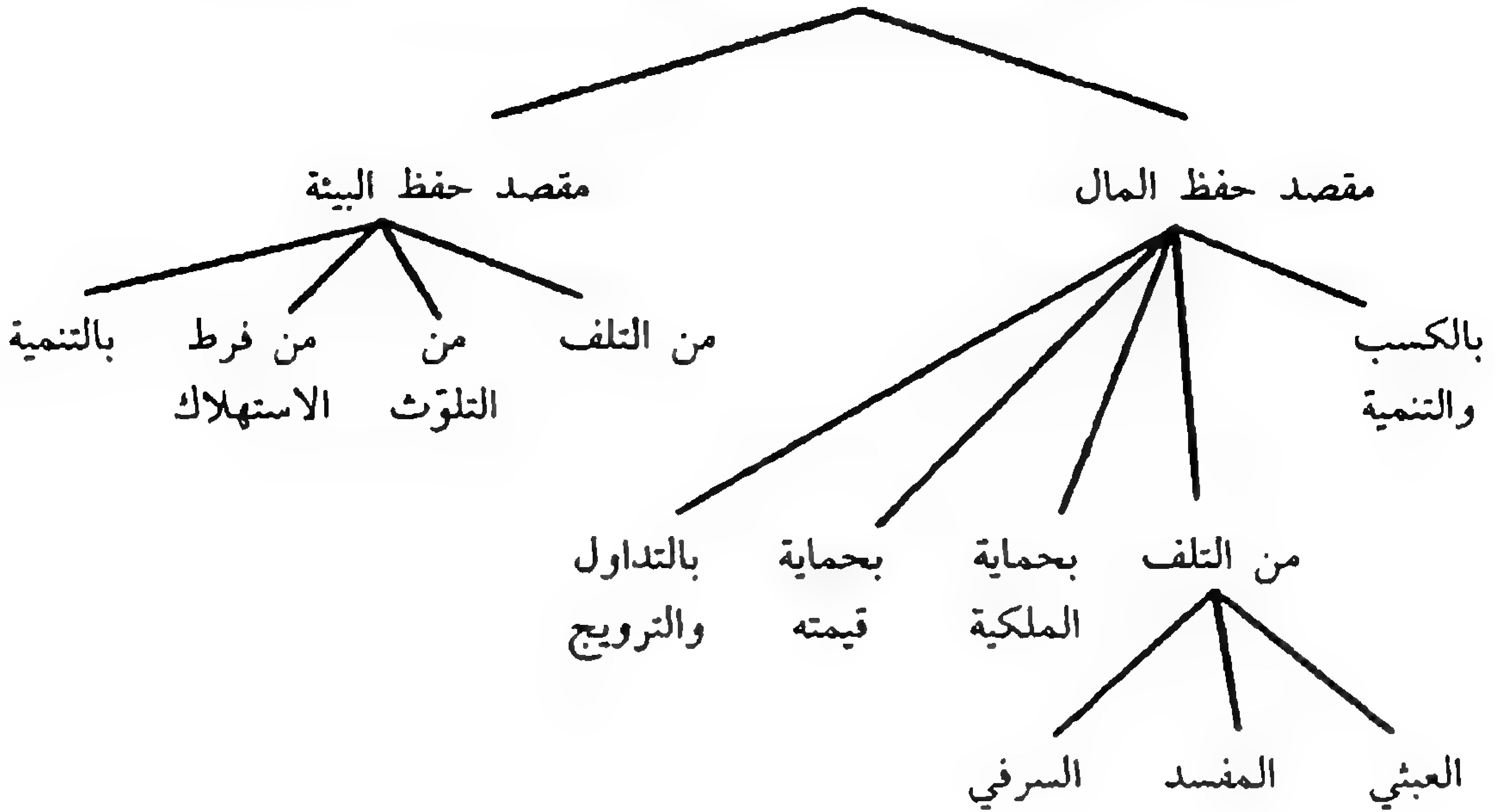
المجال الثاني: مقاصد الشريعة في حفظ الذات الإنسانيّة.



المجال الثالث: مقاصد الشريعة في حفظ المجتمع.



المجال الرابع: مقاصد الشريعة في حفظ المحيط المادي.



والحقيقة، أنّه رغم ما في هاتيْن المحاولتين من الجديّة وعمق النظر والتصوّر واتّساع الأفق وشمولها للمجالات الحيوية المختلفة المتعلّقة بالفرد والجماعة، إلاّ أنّ ما هو جدير بالملاحظة والتنبيه، أنّ هذه المجالات على أهميّتها لا نرى ضرورة في اعتبارها وعدّها كليات جديدة بديلة عن الكليات الخمسة المعروفة، لأنّه يمكن إدراجها بوجه من الوجوه ضمن الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات ومكمّلاتها.



المحاضرة الرابعة عشرة:
حجية المقاصد: من القرآن والسنّة

تمهيد:

هذا المبحث يشكّل مدخلاً أساسيًا لعلم مقاصد الشريعة، خاصّة وأنّه قد تعالت في هذا الوقت ولا تزال تتعالى أصوات من حين لآخر تنادي برفض اعتماد المقاصد في النظر الاجتهادي، وقد انبرى دعاة هذه الفكرة يقاومون الاجتهاد المقاصدي اعتقاداً منهم أنه عامل من عوامل الانحراف عن نصوص الوحي الإلهي، والسبب الأعظم في التفلّت من العمل بالنصّ قرآناً أو سنةً.

لذلك كان من الواجب قبل الدخول في خصوص مباحث علم المقاصد أن نقيم الدليل على مراعاة الشريعة الإسلامية لمقاصد الشريعة، وأنّها ملحوظة في جزئيات الشرع وكلياته، ومبثوثة في آيات القرآن، وفي أقوال النبيّ ﷺ وأفعاله وتصرّفاته، وفي آثار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، إذ هم الفئة الذين اختارهم الله ليشهدوا تنزّل الوحي ويسمعوا من رسول الله ﷺ أقواله ويشاهدوا أفعاله ويأتمروا بأوامره مباشرة ويسترشدوا بتوجيهاته ويقتدوا بسيرته، فهم الذين عاشوا عصر النبوّة كما عاشوا الإسلام خالصاً نقيًا.

وقد نبّه الإمام الشاطبي إلى أنّ جعل الحكم تابعاً للدليل هو من عمل

الراسخين، وعكسه من عمل الزائغين، لذلك وجب على المستدلَ مهما كانت مكانته العلميَّة أن لا يهمل ما فهمه الأوَّلون من الأدلَّة التي يقدِّمها، وأن لا يستغني عن التعرُّف على ما كانوا عليه في العمل بها، فذلك أحرى بهدايته إلى الصواب وأقوم في العلم والعمل.

هذا وإنّ النظر في أدلّة الشريعة الكليّة والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامّة على حدّ الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلّة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلّة . . .، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيّدات والجزئيات الخاصّة في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة في كلّ باب من أبواب الفقه وكلّ نوع من أنواعه، حتى أَلفَوْا أدلّة الشريعة كلّها دائرة على حفظ تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة[١].

ولهذا فقد خصّصت لهذه المحاضرة عنصريْن اثنيْن:

العنصر الأوّل: الأدلّة العامّة من القرآن والسنّة على مراعاة الشريعة الإسلامية لمقاصد الشريعة.

العنصر الثاني: الأدلّة التفصيلية من الكتاب والسنّة وآثار الصحابة على اعتبار مقاصد الشريعة.



(١) الشاطبي: الموافقات ٢/٥١.

الأدلّة العامّة:

١ ـ من القرآن:

أوّلاً: آيات تفيد نفي الحرج:

في القرآن الكريم آيات عديدة نصّت صراحة على نفي الحرج، آيتان منها تنفي الحرج عن الدين كلّه، وهي قوله ﷻ: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[(١)]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[(٢)]، ورغم أنّ غيرها من الآيات مفقود فيها صيغة العموم كقوله تبارك وتعالى: ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾[(٣)]، وقوله ﷻ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾[(٤)]، إلاّ أنّ ذلك لا يعني قصور دلالتها، إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وإذا فرضنا أنّ رفع الحرج في الدين مفقود فيه صيغة العموم، فإنّا نستفيده من نوازل متعدّدة خاصّة مختلفة الجهات متّفقة في أصل رفع الحرج كما إذا وجدنا التيمّم شرُع عند مشقّة طلب الماء، والصلاة قاعداً عند مشقّة طلب القيام، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر

(١) المائدة، ٦.
(٢) الحجّ، ٧٨.
(٣) البقرة، ١٧٨.
(٤) النساء، ٢٨.

والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقَّات، والصلاة إلى أيّ جهة كان لعسر استخراج القبلة، والمسح على الجبائر والخفَّين لمشقَّة النزع ولرفع الضرر، والعفو في الصيام عمَّا يعسر الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه، إلى جزئيات كثيرة جدًّا يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج، فإنَّا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلِّها عملاً بالاستقراء، فكأنّه عموم لفظي فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه[١]، ذلك أنَّ توارد الأدلّة واجتماعها على معنى معيّن يدلّ على قصد الشارع إليه.

ثانياً: آيات تفيد اليسر ودفع العسر:

كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[٢]، ولئن كانت هذه الآية الكريمة كالعلّة لقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[٣]، فالوجه كما قال الإمام القرطبي: عموم اللفظ في جميع أمور الدين[٤].

فهي تدلُّ على أنَّ سائر الفروض والنوافل إنَّما أمر المكلَّف بفعلها أو أبيحت له على شريطة نفي العسر والمشقَّة الشديدة.

وهي أصل في أنَّ كلَّ ما يضرُّ بالإنسان ويجهده غير مكلَّف به، لأنَّ ذلك خلاف اليسر[٥]، والله لا يريد إعنات الناس بأحكامه، وإنَّما يريد اليسر بهم ويريد خيرهم ومنفعتهم، وهذا أصل في الدين يرجع إليه غيره[٦].

---

(١) الشاطبي: الموافقات ٢٩٩/٣.

(٢) البقرة، ١٨٥.

(٣) البقرة، ١٨٥.

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٣٠١/٢.

(٥) الجصاص: أحكام القرآن ٢٢٣/١.

(٦) رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم ١٦٤/٣، دار المعرفة، بيروت، ط ٢.

وكقول الله تبارك وتعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾[(١)].

ففي سياق الكلام وعد للنبيّ ﷺ بأن ييسِّر الله له المصاعب كلَّما عرضت له، فاليسر لا يتخلَّف عن اللحاق بتلك المصاعب، وذلك من خصائص كلمة «مع» الدالة على المصاحبة.

وهي مستعملة هنا في غير معناها الحقيقي، لأنَّ العسر واليسر نقيضان، فمقارنتهما معاً مستحيلة، فتعيَّن أنَّ المعيَّة مستعارة لقرب حصول اليسر عقب حلول العسر أو ظهور بوادره بقرينة استحالة المعنى الحقيقي للمعيَة.

وأمَّا الفاء ـ في أوَّل الآية ـ فهي للإفصاح عن كلام مقدَّر يدلُّ عليه الاستفهام التقريري الوارد في أوَّل السورة.

فالمعنى أنَّه إذا علمت هذا وتقرَّر، تعلم أنَّ اليسر مصاحب للعسر، وإذا كان اليسر نقيض العسر كانت مصاحبة اليسر للعسر مقتضية نقض تأثير العسر ومبطلة لعمله[(٢)].

وجملة ﴿إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾ مؤكَدة[(٣)] لجملة ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥﴾، وفائدة هذا التأكيد تحقيق اطِّراد هذا الوعد وتعميمه، كما أنَّ المقصود ـ من هذا التأكيد ـ هو تأكيد الحكم الذي تضمَّنه الخبر، ولا شكَّ

---

(١) الشرح، ٥ ـ ٦.

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير ٤١٣/٣٠.

(٣) في تقرير معنى آيتي الشرح قولان: **المعنى الأوَّل**: أنَّ العسر مذكور بالألف واللام وليس هناك معهود سابق فينصرف إلى الحقيقة، فيكون المراد بالعسر في اللفظين شيئاً واحداً، وأمَّا اليسر فمذكور على سبيل التنكير فكان أحدهما غير الآخر، وهذا المعنى اختاره الفرَّاء والزجَّاج والجصَّاص، **والمعنى الثاني**: أن تكون الجملة الثانية تأكيداً للأولى، ويكون الغرض منها تقرير معناها في النفوس وتمكينها من القلوب وتأكيد الحكم الذي تضمَّنته، وهذا المعنى ذهب إليه الجرجاني والزمخشري وابن عاشور (انظر: روح المعاني ١٧٠/٣٠، التحرير والتنوير ٤١٥/٣٠، الجامع لأحكام القرآن ١٠٧/٢٠، الجصَّاص: أحكام القرآن ٤٧٣/٣، الرازي: التفسير الكبير ٦/٣١، دار الكتب العلمية طهران ط ٢).

أنَّ الحكم المستفاد من الجملة المذكورة هو ثبوت التحاق اليسر بالعسر عند حصوله، فكان التأكيد مفيدا ترجيح أثر اليسر على أثر العسر(١).

ورغم أنَّ هذه الآية وردت في سياق عسر خاص يعرض للنبيَ ﷺ، فإنَه يجوز أن يكون الوعد عامًا للنبيّ ولأمّته، لأنَّ ما يعرض له من عسر إنّما يعرض له في شؤون دعوته للدين ولصالح المسلمين(٢).

وممَّا يدلُّ على ذلك الأحاديث النبويَّة التي ارتبطت ألفاظها ومعانيها بهذه الآية، وأوردها المفسِّرون عند تعرُّضهم لها وصرَّحوا بأنَّ الرسول ﷺ قد قرأ هذه الآية في بعض الروايات عنه.

من ذلك: ما ورد عن النبيَ ﷺ أنّه لمَّا نزلت الآية ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥﴾ قال: **«أبشروا أتاكم اليسر، لن يغلب عسر يسرين»**(٣).

فاقتضى الحال أنَّ الآية غير خاصَّة بالنبيِّ ﷺ بل تعمّه وأمّته، وصيغة التثنية في «يسرين» كناية رمزيّة عن التغلّب والرجحان مثلما هو الحال بالنسبة للكناية الرمزيّة الدالة على الكثرة في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ۝٤﴾(٤)، فالمقصود: ارجع البصر كثيراً لأنَّ البصر لا ينقلب حسيراً من رجعتين(٥).

وعن أنس بن مالك أنَّ النبيَّ ﷺ كان جالساً وحياله حجر، فقال: **«لو جاء العسر فدخل هذا الحجر لجاء اليسر حتّى يدخل عليه فيخرجه»**، فأنزل الله تعالى الآية ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾(٦).

---

(١) التحرير والتنوير ٤١٥/٣٠.

(٢) التحرير والتنوير ٤١٣/٣٠.

(٣) الحاكم والبيهقي مرسلاً (فيض القدير شرح الجامع الصغير ٣٩٤/٥، التحرير والتنوير ٤١٤/٣٠، روح المعاني ١٧٠/٣٠، الجامع لأحكام القرآن ١٠٧/٢٠، الجصّاص: أحكام القرآن ٤٧٣/٣، ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ٥٢٥/٤).

(٤) الملك، ٤.

(٥) التحرير والتنوير ٤١٦/٣٠.

(٦) ابن أبي حاتم والبزّار والطبراني في الأوسط والحاكم والبيهقي في الشعب، وقال=

ومِمَّا يدلُّ على هذا العموم أيضاً: ما ورد عن زيد بن أسلم أنَّ أبا عبيدة بن الجرَاح كتب إلى عمر بن الخطَّاب يذكر له جموعاً من الروم وما يتخوَّف منهم، فكتب إليه عمر: أمَّا بعد فإنّه مهما ينزل بعبد مؤمن من منزل شدَّة يجعل الله بعده فرجاً، وإنَّه لن يغلب عسر يسرين[١].

وبناءً على الأدلّة السابقة فإنَّ الأولى بالوعد الذي تضمّنته آيتا الشرح أن يكون عامًّا يشمل النبيَ ﷺ وأمّته.

ثالثاً: آيات تفيد عدم التكليف بما فوق الطاقة والوسع:

كقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾[٢].

هذه الآية جملة مستأنفة سيقت إخباراً منه تعالى بعد تلقِّي المؤمنين لتكاليفه سبحانه بالطاعة والقبول بما له عليهم في ضمن التكليف من محاسن وآثار الفضل والرحمة ابتداءً لا بعد السؤال[٣].

والوسع: ما يسعه الإنسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه[٤]، أو هو ما يطاق ويستطاع، وهو من إطلاق المصدر وإرادة المفعول.

والمستطاع هو ما اعتاد الناس قدرتهم على أن يفعلوه إن توجّهت إرادتهم لفعله مع السلامة وانتفاء الموانع.

وهذا دليل على عدم وقوع التكليف بما فوق الطاقة في أديان الله تعالى، لأنَّ الله ما شرَّع التكليف إلاَّ للعمل واستقامة أحوال الخلق فلا

= البزَّار: لا نعلم رواه عن أنس إلاّ عائذ بن شريح، وقال أبو حاتم الرازي: في حديث عائذ بن شريح ضعف (الهيثمي: مجمع الزوائد ١٣٩/٧، دار الكتاب العربي، بيروت ط ٢، روح المعاني ١٧١/٣٠، تفسير ابن كثير ٥٢٥/٤، التحرير والتنوير ٤١٤/٣٠).

(١) مالك: الموطأ، كتاب الجهاد، باب الترغيب في الجهاد.

(٢) البقرة، ٢٨٦.

(٣) الألوسي: روح المعاني ٦٩/٣.

(٤) الرازي: التفسير الكبير ١٣٩/٧.

يكلِّفهم ما لا يطيقون فعله وما ورد من ذلك فهو في سياق العقوبات[١].

وهذا حكم عام، فسنَّة الله تعالى أنَّه لا يكلِّف نفساً من النفوس إلاَّ ما تطيقه وتسعه قدرتها أو يسهل عليها من المقدور ممَّا هو دون ذلك كما في سائر ما كلَّفنا به من الصلاة والصيام مثلاً، فإنَّه كلفنا خمس صلوات والطاقة تسع ستًّا وزيادة، وكلفنا صيام رمضان والطاقة تسع شعبان معه، وفعل ذلك فضلاً منه ورحمة بالعباد أو كرامة ومنَّة على هذه الأمَّة خاصَّة[٢].

وفي القرآن الكريم آيات أخرى تتَّفق مع هذه الآية كما في قوله تعالى ـ عقب أوصاف المؤمنين إشارة إلى أنَّ أولائك المخلصين لم يكلَّفوا بما ليس في قدرتهم وأنَّ جميع التكاليف في طاقة الإنسان ـ[٣] ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَٰبٌ يَنطِقُ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٦٢﴾﴾[٤].

وسمة الرسول المميِّزة له في كتب أهل الكتاب هي سمة الميسِّر ورافع الآصار والأغلال التي أرهقت أهل الأديان السابقة فقال تعالى: ﴿يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[٥].

رابعاً: آيات تفيد الأمر بمحاسن الأخلاق وتنهى عن المنكرات:

كقوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾[٦].

وقد ورد عن عبدالله بن مسعود أنه قال: هذه أجمع آية في القرآن

---

(١) التحرير والتنوير ١٥٣/٣.

(٢) الألوسي: روح المعاني ٦٥/٣.

(٣) الصابوني محمد علي: صفوة التفاسير ٣١٣/٢، دار القرآن الكريم، بيروت، ط ٥.

(٤) المؤمنون، ٦٢.

(٥) الأعراف، ١٥٧.

(٦) النحل، ٩٠.

لخير يُمتثل وشرّ يُجتنب[١].

وقال العزّ بن عبدالسلام: وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾، وهذا أمر بالمصالح وأسبابها ونهي عن الفحشاء والمنكر وهذا نهي عن المفاسد وأسبابها[٢].

فكلّ أصل ـ كما قال الشاطبي ـ تكرّر تقريره وتأكّد أمره، وفهم ذلك من مجاري الكلام فهو مأخوذ على عمومه، وأكثر الأصول تكراراً الأصول المكيّة كالأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، وأشباه ذلك.

٢ ـ من السنّة:

أوّلاً: أحاديث تفيد اليسر ودفع العسر:

كقول الرسول ﷺ: «**إنّ الله تعالى رضي لهذه الأمة اليسر وكره لها العسر**»[٣].

ومعنى الحديث أنّ الله ﷻ لكمال رأفته رضي لهذه الأمّة اليسر فيما شرّعه لها من أحكام الدين، ولم يشدّد عليها كما شدّد على الأمم الماضية، وكره لها العسر أي: لم يرده لها ولم يجعله عزيمة عليها.

واليسر عمل لا يجهد النفس ولا يثقل الجسم، والعسر هو ما يجهد النفس ويضرّ الجسم، ومن رفق الله بهذه الأمّة ومعاملتها باليسر والعطف أن شرَع لها ما يوافق كتابها وصرف عنها ما تختان فيه لما جبلت عليه من خلافه، وهكذا حال الآمر إذا شاء أن يطيعه مأمور بأمره بالأمور التي لو ترك ودواعيه لفعلها، وينهاه عن الأشياء التي لو ترك ودواعيه لتجنّبها، وبه يكون

(١) ابن العربي: أحكام القرآن ١١٧٣/٣، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن.
(٢) ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١٣١/١.
(٣) الطبراني في الكبير، ورجاله رجال الصحيح (المناوي: فيض القدير ٣٠٥/٢).

حفظ المأمور من المخالفة، وإذا شاء أن يشدّد على أمّة أمرها بما جبلها على تركه، ونهاها عمّا جبلها على فعله، وهو من الآصار المخفّفة عن هذه الأمّة بإجراء شرعها على وفق جبلتها[(١)].

وكقول الرسول ﷺ لمعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري لمّا بعثهما إلى اليمن: «**يسّرا ولا تعسّرا وبشّرا ولا تنفّرا وتطاوعا ولا تختلفا**»[(٢)].

وقوله ﷺ: «**بشّروا ولا تنفّروا ويسّروا ولا تعسّروا**»[(٣)].

وإنّما جمع في الحديث بين الشيء وضدّه لأنّه قد يفعلهما في وقتين، فلو اقتصر على «**يسّروا**» لصدق ذلك على من يسّر مرّة أو مرّات وعسّر في معظم الحالات، فإذا قال: «**ولا تعسّروا**» انتفى التعسير في جميع الأحوال من جميع وجوهه، وهذا هو المطلوب، وكذا يقال في قوله: «**وتطاوعا ولا تختلفا**» لأنّهما قد يتطاوعان في وقت ويختلفان في وقت، وقد يتطاوعان في شيء ويختلفان في شيء.

وفي الحديثين: أمر بالتبشير بفضل الله وعظيم ثوابه وجزيل عطائه وسعة رحمته، والنهي عن التنفير والتشديد[(٤)].

وكقوله ﷺ: «**إنّما بعثتم ميسّرين ولم تبعثوا معسّرين**»[(٥)].

وقوله «**إنّما بعثتم**» فيه إسناد البعث إلى الصحابة ـ رضوان الله تعالى

---

(١) فيض القدير ٣٠٥/٢.

(٢) البخاري: الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب وعقوبة من عصى إمامه، مسلم: الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث.

(٣) البخاري: الصحيح، كتاب الأدب، باب قول النبيّ «**يسّروا ولا تعسّروا**»، مسلم: الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث، واللفظ لمسلم.

(٤) النووي: شرح مسلم ٤١/١٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١٤٠٧.

(٥) البخاري: الصحيح، كتاب الوضوء، باب صبّ الماء على البول في المسجد، وكتاب الأدب، باب قول النبيّ: «يسّروا ولا تعسّروا».

عليهم ـ على طريق المجاز لأنَّه هو المبعوث عليه السلام بما ذكر، لكنَّهم لمَّا كانوا في مقام التبليغ ونابوا عنه ذلك في حضوره وغيبته أطلق عليهم ذلك، أو هم مبعوثون من قبله كذلك أي مأمورون، وكان ذلك شأنه ﷺ مع كلّ من بعثه إلى جهة من الجهات[١]، مثلما اتّضح من الأحاديث السابقة.

ثانياً: أحاديث تنوّه بالسماحة وتنهى عن التشدّد:

كقوله ﷺ: «**إنّ الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلاّ غلبه**»[٢]، وقوله ﷺ: «**أحبّ الدين إلى الله الحنيفيّة السمحة**».

والسماحة هي سهولة المعاملة في اعتدال محمود فيما اعتاد الناس التشديد فيه، فهي وسط بين التضييق والتساهل، وهي راجعة إلى معنى الاعتدال والعدل والتوسُّط ذلك المعنى الذي نوّه به علماء الشريعة وكبار الحكماء الذين عنوا بتصنيف أحوال النفوس والعقول فاضلها ودنيّها وانتساب بعضها من بعض[٣].

وقد سمّي هذا الدين بالحنيفيَّة السمحة لما فيه من التسهيل والتيسير[٤]، فرجع معنى السماحة إلى التيسير المعتدل وهو معنى اليسر الموصوف به الإسلام، وقد أشار إلى اتَحاد هذين الوصفين وتلازمهما الإمام البخاري حين عقد في كتاب الإيمان باباً سمَّاه: باب الدين يسر وقول النبيّ ﷺ: «**أحبّ الدين إلى الله الحنيفية السمحة**»، ثمَ أخرج فيه عن أبي هريرة أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «**إنّ الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلاَّ غلبه**»، ولهذا قال إمام الفقه والحديث مالك بن أنس في مواضع في الموطَّأ:

---

(١) الشوكاني: نيل الأوطار ٥١/١، دار الجيل، بيروت.
(٢) البخاري: الصحيح، كتاب الإيمان، باب الدين يسر.
(٣) ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي ص ٢٥، الشركة التونسية للتوزيع والدار العربية للكتاب، مقاصد الشريعة ص ٦١.
(٤) الموافقات ٣٤١/١.

«ودين الله يسر» وحسبك هذه الكلمة من ذلك الإمام فإنه ما قالها حتى استخلصها من استقراء الشريعة[١].

والحكمة من السماحة أنّ الله جعل هذه الشريعة دين الفطرة، وأمور الفطرة راجعة إلى الجبلّة فهي كائنة في النفوس سهل عليها قبولها، ومن الفطرة النفر من الشدّة والإعنات كما في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾[٢].

وقد أراد الله تعالى أن تكون شريعة الإسلام شريعة عامّة ودائمة فاقتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمّة سهلاً، ولا يكون ذلك إلاّ إذا انتفى عنها الإعنات والضرر فكانت بسماحتها أشدّ ملاءمة للنفوس لأنّ فيها إراحة النفوس في حالي خويصتها ومجتمعها ـ أي في حالتيها الفردية والاجتماعية ـ ومن هنا يتبيَّن لنا ما للسماحة من أثر عظيم في انتشار الشريعة وطول دوامها[٣].

ومن مظاهر هذه السماحة قلّة التكاليف الشرعية من ناحية[٤]، ومراعاة التخفيف والتيسير فيها في ابتدائها ودوامها.

ثالثاً: أحاديث تفيد نفي الحرج:

كقوله ﷺ لمن سأله من الأعراب: أعلينا حرج في كذا؟ أعلينا حرج في كذا؟ فقال لهم: «**عباد الله، وضع الله الحرج**»[٥].

وسئل ابن عباس عن بعض ما رخّص فيه رسول الله، فقيل لابن عباس: ما أراد بذلك؟ قال: أراد أن لا يحرج أمّته[٦].

---

(١) ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢) النساء، ٢٨.

(٣) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ٦٣.

(٤) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٢٥٥/١.

(٥) ابن ماجه، كتاب الطبّ، باب ما أنزل الله داء إلاّ أنزل له شفاء.

(٦) مسلم: الصحيح، كتاب صلاة المسافرين، باب جواز الجمع بين الصلاتين في السفر.

والحرج لغة: هو الضيق والإثم[١]، ورفع الحرج أصل كلّي من أصول الشريعة ومقصد من المقاصد وقاعدة عامَّة أجمع المجتهدون على اعتبارها ومراعاتها.

ولرفع الحرج عن الشريعة مظاهر ثلاثة:

الأوّل: أنَّ أحكامها مبنيَّة على التيسير نظراً لغالب الأحوال.

الثاني: أنّها تعمد إلى تغيير الحكم الشرعي من صعوبة إلى سهولة في الأحوال العارضة للأمّة أو للأفراد فيتيسَّر ما عرض له عسر.

الثالث: أنّها لم تترك للمخاطبين بها عذراً في التقصير في العمل بها، لأنّها بنيت على أصول الحكمة والتحليل والضبط والتحديد[٢].

فقاعدة رفع الحرج روح تسري في جسم الشريعة كلّها كما تسري العصارة في أغصان الشجرة الحيَّة وهي مبنيَّة على رعاية ضعف الإنسان وكثرة أعبائه وتعدّد مشاغله وضغط الحياة ومتطلَّباتها عليه، والشارع رؤوف رحيم لا يريد بعباده عنتاً ولا رهقاً وإنَّما يريد لهم الخير والسعادة وصلاح الحال والمآل في المعاش والمعاد[٣].

والأدلَّة على رفع الحرج في هذه الأمَّة قد بلغت مبلغ القطع ـ كما قال الشاطبي ـ [٤].

رابعاً: أحاديث تفيد دفع الضرر:

كقوله ﷺ: **«لا ضرر ولا ضرار»**[٥].

---

(١) لسان العرب، مادة حرج.

(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ١٣٢.

(٣) القرضاوي: الخصائص العامّة للإسلام ص ١٧٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٦.

(٤) الموافقات ١/٣٤٠.

(٥) مالك: الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، ابن ماجة: السنن، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقّه ما يضرّ بجاره.

وهذا الحديث اعتمده الفقهاء كقاعدة في تفريع المسائل المندرجة تحت قواعد دفع الضرر عن المكلّفين.

وقد ورد عن أبي داود أنّه قال: الفقه يدور على خمسة أحاديث، وعدّ هذا الحديث منها[١].

والضرر هو: إلحاق مفسدة بالغير مطلقا، والضرار إلحاقها به على وجه المقابلة، وفي الحديث: تحريم سائر أنواع الضرر إلاّ بدليل لأنّ النكرة في سياق النفي تعمّ[٢].

وهذا الحديث يشتمل على حكمين: **الأوّل**: أنّه لا يجوز الإضرار ابتداءً، أي لا يجوز للإنسان أن يضرّ شخصاً آخر في نفسه وماله لأنّ الضرر هو ظلم والظلم ممنوع في كلّ دين، **والثاني**: أنّه لا يجوز مقابلة الضرر بمثله وهو الضرار[٣].

وعلى هذا الحديث بنى الفقهاء الكثير من القواعد الفقهية، بعضها أصول بالنسبة لغيرها، وبعضها الآخر تقييد لغيرها.

فأمّا التي هي أصول بالنسبة لغيرها، فهي ثلاث قواعد:

الأولى: للنهي عن إيقاع الضرر، وهي هذه القاعدة التي هي لفظ حديث شريف، أي: «**لا ضرر ولا ضرار**».

الثانية: لوجوب إزالة الضرر إذا وقع، وهي قاعدة: «الضرر يزال».

الثالثة: لبيان أنّ إزالته إذا لم تمكن تماما فبقدر ما يمكن، وهي: قاعدة: «الضرر يدفع بقدر الإمكان».

وما عدا هذه القواعد الثلاث ممّا ذكره الفقهاء بشأن الضرر، فهي

---

(١) ابن دقيق العيد: شرح الأربعين النووية ص ١٣١، مكتبة التراث الإسلامي، مصر.

(٢) المناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير ٥٦٢/٦، ط ٢، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، مكتبة مصر.

(٣) حيدر، علي: درر الحكام شرح مجلّة الأحكام ٣٦/١ ـ ٣٧.

للتقييد كقاعدة: «الضرر لا يزال بمثله» ولا بما هو فوقه بالأولى، بل بما هو دونه، وقاعدة: «يتحمّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام» وقاعدة: «الضرر الأشدّ يزال بالضرر الأخفّ» وقاعدة: «إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفّهما»، وقاعدة: «يختار أهون الشرّين»، وغيرها من القواعد المتعلّقة بدفع الضرر عن المكلّفين.

ومن خلال ما تقدّم بيانه يتّضح أنّ نصوص الشارع ـ كما قال الشاطبي ـ مفهمة لمقاصده، بل هي أوّل ما يتلقّى منه فهم المقاصد الشرعية(١).

خامساً: أحاديث تفيد دفع أعظم المفسدتين باحتمال أيسرهما:

من ذلك ما ورد عن أنس بن مالك قال: جاء أعرابي فبال في طائفة المسجد، فزجره الناس، فنهاهم النبيّ ﷺ، فلمّا قضى بوله أمر النبيّ بذنوب من ماء فأُهريق عليه(٢).

وفي رواية: أنّ رسول الله ﷺ قال: «**لا تُزرموه، دعوه**»، فتركوه حتى بال ثمّ إنّ رسول الله ﷺ دعاه، فقال له: «**إنّ هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القذر، إنّما هي لذكر الله ﷻ والصلاة وقراءة القرآن . . .**»، فأمر رجلاً من القوم فجاء بدلو من ماء فشنّه(٣).

قال ابن حجر: وفي الحديث من الفوائد أنّه ﷺ أمرهم بالكفّ عنه للمصلحة الراجحة، وهو دفع أعظم المفسدتين باحتمال أيسرهما، وتحصيل أعظم المصلحتين بترك أيسرهما(٤).

وقال النووي: وفيه دفع أعظم الضررَيْن باحتمال أخفّهما لقوله ﷺ: «**دعوه**»، قال العلماء: كان قوله ﷺ: «**دعوه**»، لمصلحتين: إحداهما: أنّه لو

---

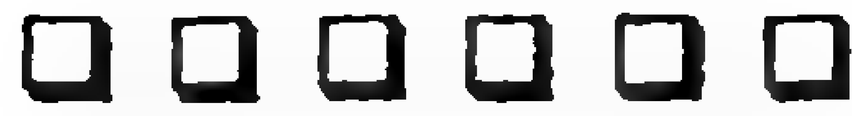
(١) الشاطبي: الموافقات ٢/٣٨٨.

(٢) البخاري: الصحيح، كتاب الوضوء، باب يهريق الماء على البول.

(٣) مسلم: الصحيح، كتاب الطهارة، باب وجوب إزالة النجاسات إذا حصلت في المسجد.

(٤) ابن حجر: فتح الباري ١/٤٠٧، مكتبة الصفا، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

قطع عليه بوله تضرّر، وأصل التنجيس قد حصل، فكان احتمال زيادته أولى من إيقاع الضرر به، والثانية: أنّ التنجيس قد حصل في جزء يسير من المسجد، فلو أقاموه في أثناء بوله لتنجست ثيابه وبدنه ومواضع كثيرة من المسجد[١].



(١) النووي: شرح صحيح مسلم ١٩١/٣.

الأدلّة التفصيلية:

١ ـ من القرآن:

قوله تعالى في شأن تحويل القبلة: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾(١).

وقوله ﷻ في أمر التوجّه إلى بيت الله الحرام: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾(٢).

وقوله تعالى في القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾﴾(٣).

وقوله تعالى في الصوم: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾﴾(٤).

وقوله في شأن المطلّقات: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟﴾(٥)، وقال في شأنهنّ: ﴿وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ﴾(٦).

---

(١) البقرة، ١٤٣.
(٢) البقرة، ١٥٠.
(٣) البقرة، ١٧٩.
(٤) البقرة، ١٨٣.
(٥) البقرة، ٢٣١.
(٦) الطلاق، ٦.

وقوله بعد الأمر بكتابة الدين: ﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓا۟﴾[١].

وقوله في الوضوء: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[٢].

وقوله في شأن تحريم الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾[٣]، وقوله أيضاً: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[٥].

وقوله تبارك وتعالى في الزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾[٦].

وقوله سبحانه وتعالى في الحجّ: ﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ﴾[٧].

وقوله في شأن الاستئذان: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا۟ وَتُسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾[٨].

وقوله تعالى في شأن الحجاب: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾[٩].

---

(١) البقرة، ٢٨٢.
(٢) المائدة، ٦.
(٣) البقرة، ٢١٩.
(٤) المائدة، ٩١.
(٥) الأنعام، ١٠٨.
(٦) التوبة، ١٠٣.
(٧) الحجّ، ٢٧، ٢٨.
(٨) النور، ٢٧.
(٩) النور، ٣١.

وقوله ﷻ في الصلاة: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾(١).

وقوله في شأن الزواج: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾(٢).

وقوله في شأن زواج النبيّ ﷺ بزينب: ﴿لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾(٣).

وقوله تعالى في بيان المقصد من الفيء: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾(٤).

٢ ـ من السنّة النبوية:

قوله ﷺ: **«إنّما جعل الاستئذان من أجل البصر»**(٥).

وقوله ﷺ: **«يا معشر الشباب من استطاع الباءة فليتزوّج، فإنّه أغضّ للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنّه له وجاء»**(٦).

وقوله ﷺ لعائشة: **«لولا حداثة عهد قومك بالكفر لنقضت الكعبة ولجعلتها على أساس إبراهيم»**(٧).

---

(١) العنكبوت، ٤٥.

(٢) الروم، ٢٠.

(٣) الأحزاب، ٣٧.

(٤) الحشر، ٧.

(٥) البخاري: الصحيح، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، ومسلم: الصحيح، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره.

(٦) البخاري: الصحيح، كتاب النكاح، باب من استطاع الباءة فليتزوّج، وباب من لم يستطع الباءة فليصم، ومسلم: الصحيح، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه.

(٧) البخاري: الصحيح، كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشدّ منه، مسلم: الصحيح، كتاب الحجّ، باب نقض الكعبة وبنائها، واللفظ لمسلم.

وقوله ﷺ لعمر، حين قال له عمر: يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق ـ يعني عبدالله بن أبيّ ابن سلول ـ فقال النبيّ: «**دعه لا يتحدّث الناس أنّ محمّداً يقتل أصحابه**»[١]، فبيّن عليه الصلاة والسلام أنّ مفسدة تنفير الناس من الإسلام أكبر من مفسدة ترك القتل، وأنّ مصلحة تأليف قلوب الناس على الإسلام أعظم من مصلحة القتل.

وعن ابن عباس أنّ رسول الله ﷺ: نهى أن تزوّج المرأة على العمّة والخالة، وقال: «**إن فعلتنّ ذلك قطعتنّ أرحامكنّ**»[٢].

وعن ابن مسعود أنّ رسول الله ﷺ قال: «**لا تباشر المرأة المرأة فتنعتها لزوجها كأنّه ينظر إليها**»[٣].

وعن عبدالله بن عمرو أنّ رسول الله ﷺ قال: «**إنّ من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديْه**»، قيل: يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديْه؟ قال: «**يسبّ الرجل أبا الرجل فيسبّ أباه، ويسبّ أمّه فيسبّ أمّه**»[٤].

وعن ابن مسعود أنّ رسول الله ﷺ قال: «**إذا كنتم ثلاثة فلا يتناجى اثنان دون صاحبهما فإنّ ذلك يحزنه**»[٥].

وقوله ﷺ حين نهى أصحابه عن ادّخار لحوم الأضاحي: «**إنّما نهيتكم من أجل الدافة التي دفّت فكلوا وادّخروا وتصدّقوا**»[٦]، وفي رواية أنّه ﷺ

---

(١) البخاري: الصحيح، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ وكتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوة الجاهلية.

(٢) ابن حجر: فتح الباري ٧٣/٩، ابن عبدالبر: التمهيد لما في الموطّأ من المعاني والأسانيد ٢٧٨/١٨، تحقيق سعيد أحمد أعراب وآخرين، ط المغرب.

(٣) البخاري: الصحيح، كتاب النكاح، باب لا تباشر المرأة المرأة فتنعتها لزوجها.

(٤) البخاري: الصحيح، كتاب الأدب، باب لا يسبّ الرجل والديْه، مسلم: الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها.

(٥) البخاري: الصحيح، كتاب الاستئذان، باب لا يتناجى اثنان دون الثالث، مسلم: الصحيح، كتاب السلام، باب تحريم مناجاة الاثنين دون الثالث بغير رضاه.

(٦) مسلم: الصحيح، كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء.

قال: **«من ضحّى منكم فلا يصبحنّ بعد ثالثة وبقي في بيته منه شيء»** فلمّا كان العام المقبل قالوا: يا رسول الله نفعل كما فعلنا عام الماضي؟ قال: **«كلوا وأطعموا وادّخروا فإنّ ذلك العام كان بالناس جهد فأردت أن تعينوا فيها»**(١).

وقوله ﷺ: **«لولا أن أشقّ على المؤمنين لأمرتهم بتأخير العشاء وبالسواك عند كلّ صلاة»**(٢).

وعلى الجملة، فالقرآن والسنّة ـ كما قال ابن قيم الجوزية ـ: مملوءان من تعليل الأحكام بالحِكم والمصالح وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحِكم التي لأجلها شرّع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنّة في نحو مائة موضع أو مائتيْن لسقناها، ولكنّه يزيد على ألف موضع بطرق متنوّعة(٣).



---

(١) البخاري: الصحيح، كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزوّد منها.

(٢) أبو داود: السنن، كتاب الطهارة، باب السواك.

(٣) ابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ٤٠٨، دار الفكر، دمشق، ودار نجد، الرياض، ط ١٤٠٢هـ.

المحاضرة الخامسة عشرة:
حجيّة المقاصد:
من آثار الصحابة والتابعين والأئمّة المجتهدين

توطئة:

من أعظم الدلائل الدالة على اعتبار المقاصد استقراء عصر الصحابة، الذي يعتبر سنداً عمليًا قويًا يعوّل عليه، ذلك أنّ صحابة رسول الله ﷺ هم الفئة الذين شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل ولا ريب أنّهم كانوا أعرف بترتيب الشريعة ووضع الأحكام مواضعها وأخبر بأحوال النبيّ ﷺ، وهذا لا شكّ ضرب من الترجيح لا يُدفع.

لذا فإنّ في استقراء أقوالهم وتتبّع أفعالهم طريقاً لإبراز منهجهم في فهم الشريعة وأدلّتها، وحكم الصحابة ـ كما قال الغزالي ـ ليس من تلقاء أنفسهم، وإنّما فهموا من مصادر الشرع وموارده، ومداخل أحكامه ومخارجه ومجاريه ومباعثه، أنّه كان ﷺ يتبع المعاني، ويتبع الأحكام الأسباب المتقاضية لها من وجوه المصالح، فلم يعوّلوا على المعاني إلاّ لذلك، ثمّ فهموا أنّ الشرع جوّز لهم بناء الأحكام على المعاني التي فهموها من شرعه[1].

(١) الغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيّل ومسالك التعليل، ص ١٩٠ و١٩٥، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط ١٩٧١م.

وقد ذكر ابن رشد أنّ الصحابة كانوا يستعملون قوتها، وأنت تتبين ذلك من فتاواهم رضي الله عنهم، بل كثير من المعاني الكلية الموضوعة في هذه الصناعة إنما صححت بالاستقراء من فتاواهم مسألة مسألة[(١)].

وصرّح إمام الحرمين الجويني بأنّ: الذي تحقق لنا من مسلكهم النظر إلى المصالح والمراشد والاستحثاث على اعتبار محاسن الشريعة[(٢)].

وقال ابن قيم الجوزية: وكان الصحابة أفهم الأمّة لمراد نبيّها وأتبع له، وكانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده[(٣)].

فهذا الأمر بحمد الله قرّرته الآيات والأخبار، وشدّ معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيّد أركانه أنظار النظّار[(٤)].

وقد تخيّرت لهذا بعض ما أثر عنهم ممّا يوضّح احتفاءهم بمقاصد الأحكام وعنايتهم بها، من ذلك:

أوّلاً: إيجار عمر - رضي الله عنه - أرض السواد بأجرة مؤبّدة معدومة مجهولة المقدار:

وأصل هذه المسألة: أنّه لمّا افتتح المسلمون أرض العراق في عهد عمر بن الخطاب، سأله بعض الصحابة أن يقسم بينهم ما أفاء الله عليهم كما كان يفعل أبو بكر حيث كان يقسم بينهم الأراضي المفتوحة، فأبى عليهم عمر ذلك[(٥)]، وكتب إلى سعد بن أبي وقاص قوله: أمّا بعد فقد بلغني

---

(١) الضروري في أصول الفقه ص ٣٧.

(٢) البرهان ٢/٥١٨.

(٣) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ١/٢١٩.

(٤) الشاطبي: الموافقات ١/٢٥.

(٥) وفي بعض الروايات أنّ ذلك كان بإشارة من عليّ بن أبي طالب ومعاذ بن جبل، فقد ورد أنّ عمر بن الخطاب أراد أن يقسم السواد بين المسلمين، وشاور في ذلك، فقال له: دعهم يكونوا مادّة للمسلمين فتركهم، وقال له معاذ: والله إذن ليكوننّ ما تكره، إنّك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم ثمّ يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل=

كتابك أنّ الناس قد سألوا أن تقسم بينهم غنائمهم وما أفاء الله عليهم، فانظر ما أجلبوا به عليك في العسكر من كُراع أو مال[١]، فاقسمه بين من حضر من المسلمين، واترك الأرضين والأنهار لعمّالها[٢]، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنّا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء[٣].

وأكثر بعض الصحابة على عمر وقالوا: أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا؟ فكان عمر لا يزيد على أن يقول: هذا رأيي، فقالوا: استشر، فجمع المهاجرين والأنصار واستشارهم فاختلفوا، فأمّا عبدالرحمن بن عوف، وعمّار بن ياسر، والزبيّر بن العوّام، وبلال بن رباح، فكان رأيهم أن تقسم لهم حقوقهم وتخمّس الأرض كما قسّم الرسول أرض خيبر، وكان بلال من أشدّهم في ذلك، ورأى عثمان بن عفان وعليّ بن أبي طالب وطلحة بن عبيد الله وعبدالله بن عمر، رأي عمر...، فتكلّم عمر وقال: إنّي لم أزعجكم إلاّ لأن تشتركوا في أمانتي فيما حمّلت من أموركم، فإنّي واحد كأحدكم وأنتم اليوم تقرّون بالحقّ خالفني من خالفني ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتّبعوا هذا الذي هواي، معكم من الله كتاب ينطق بالحقّ، فالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلاّ الحقّ، قالوا: نسمع يا أمير المؤمنين، قال: قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أنّي أظلمهم حقوقهم، وإنّي أعوذ بالله أن أركب ظلماً، لئن كنت ظلمتهم شيئاً هو لهم وأعطيته غيرهم لقد شقيت، ولكن رأيت أنّه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى وقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم فقسمت ما غنموا من

= الواحد أو المرأة، ثمّ يأتي من بعدهم قوم يسدّون من الإسلام مسدّاً وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أوّلهم وآخرهم (أبو عبيد: كتاب الأموال ص ٦٤ ـ ٦٥، ابن رجب: الاستخراج لأحكام الخراج ص ٩).

(١) أي ما جمعوه من الغنائم المنقولة كالسلاح والثياب والأموال.

(٢) وذلك بأن يقرّهم عليها ليعملوا فيها ثمّ يكون خراجها للمسلمين يصرف في مصالح الجند.

(٣) ابن آدم: كتاب الخراج ص ٤٨، أبو عبيد: كتاب الأموال ص ٦٤.

أموال بين أهله وأخرجت الخمس فوجّهته على وجهه وأنا في توجيهه، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية يؤدّونها فتكون فيئاً للمسلمين: المقاتلة والذريّة ولمن يأتي من بعدهم، أرأيتم هذه الثغور لا بدّ لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام ـ كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر ـ لا بدّ لها من أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟، فقالوا جميعاً: الرأي رأيك فنعم ما قلت وما رأيت[١].

وجه الاستدلال بهذه المسألة: أنّ ما فعله عمر هو بمنزلة الإجارة[٢]، غير أنّه لم يقدّر مدّة الإجارة بل أطلقها، وإطلاقه لمدّة الإجارة وعدم تقديرها بمدّة مخالف لأصول الإجارات، ولكنّ عمر إنّما عدل عن اعتبار تلك الأصول فلم يقدّر المدّة استحساناً لما في ذلك من عموم المصلحة[٣].

(١) أبو يوسف: كتاب الخراج ص ٢٤ ـ ٢٥، ٣٥.

(٢) اختلف أهل العلم في خراج أرض السواد، فقال الحنفيّة وبعض الشافعية كابن سريج وأبي إسحاق المروزي: هو ثمن، وقالت طائفة: بل هو أجرة وهو قول من يقول أنّ عمر وقفها على المسلمين وجعل الخراج أجرة عليها يؤخذ ممّن أقرّت بيده من مسلم ومعاهد، وهذا هو المشهور عند أصحاب أحمد ونصّ عليه الشافعي واختاره الإصطخري وغيره من أصحابه، وهو قول المالكية، وهو الذي رجّحه أبو عبيد في كتاب الأموال ويحيى بن آدم وابن رجب في كتاب الخراج، وذهب ابن عقيل الحنبلي إلى أنّ فعل عمر ليس بأجرة حقيقية وإنّما هو في معنى الأجرة، والخراج لا يتحقق أجرة بل عقد على المصلحة والنظر للإسلام، ولذلك زاد عمر عليه ولا يملك المؤجر الزيادة بغير رضاء المستأجر بالإجماع، فعُلم أنّه لم يخرج ذلك مخرج عقود الإجارات، وحقّق أبو العباس ابن تيمية في المسألة فرأى أنّ وضع الخراج معاملة قائمة بنفسها ذات شبه من البيع ومن الإجارة، لأنه لم يملك العين مطلقاً ولم يستأجرها وإنّما منح هذه المنفعة مؤبّدة بعوض، ولو كان إجارة محضة لدخل فيها المساكن ولكان دفعها مساقاة ومزارعة أنفع، ولكان يعتبر فيها أجرة المثل، فإنّ الخراج دونها بكثير، ولو كانت بيعاً لدخلت المساكن أيضاً، والبيع لا يكون بثمن مؤبّد، فالخراج أصل ثابت بنفسه لا يقاس بغيره (ابن رجب: الاستخراج لأحكام الخراج ص ٣٩ ـ ٤٠، أبو عبيد: الأموال ص ٧٥، و٧٨ ـ ٨١).

(٣) ابن رجب: الاستخراج لأحكام الخراج ص ٣٩ ـ ٤٠.

وممّا يبيّن ذلك أنّ عمر نفسه حدّث عن النبيّ ﷺ أنه قسّم خيبر، ثمّ يقول: لولا آخر الناس لفعلت ذلك(١).

فعن زيد بن أسلم عن أبيه أنّه سمع عمر بن الخطّاب رضي الله عنه يقـول: أمّا والذي نفسي بيده لولا أن أترك الناس ببّانا(٢)، ليس لهم شيء ما فتحت على قرية إلاّ قسمتها كما قسم النبيّ ﷺ خيبر، ولكنّي أتركها خزانة لهم يقتسمونها(٣).

فدلّ على أنّ فعل عمر إنّما هو من باب المصلحة العامّة المؤبّدة(٤).

ثانياً: منع عمر بن الخطاب المسلمين من تزوّج الكتابيات:

فعن سعيد بن جبير قال: بعث عمر بن الخطاب إلى حذيفة بعدما ولاّه المدائن: أنّه بلغني أنّك تزوّجت امرأة من أهل المدائن فطلّقها، فكتب إليه: لا أفعل حتّى تخبرني أحلال أم حرام؟ وما أردت بذلك؟ فكتب إليه: لا، بل حلال، ولكن في نساء الأعاجم خِلابة، فإذا أقبلتم عليهنّ غلبْنكم على نسائكم، فقال: الآن، فطلّقها(٥).

ثالثاً: ما رآه عمر من إيقاع الطلاق الثلاث بلفظ واحد:

حيث رأى أنّ الناس قد استهانوا بأمر الطلاق وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة، فرأى من المصلحة عقوبتهم بإمضائه عليهم ليعلموا أنّ أحدهم إذا

---

(١) أبو عبيد: الأموال ص ٦٨.

(٢) أي على طريقة سواء، وقال أبو عبيد: يعني شيئاً واحداً وذاك الذي أراد عمر، ولا أحسب الكلمة عربية، ولم أسمعها في غير هذا الحديث، وببّان وإن لم يكن عربياً محضاً فهو صحيح بهذا المعنى، ومثل زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر لا يخطئون فيغيّروا، والمعنى أنّ إذا قسّم البلاد المفتوحة على الغانمين بقي من لم يحضر الغنيمة ومن يجيء بعد من المسلمين بغير شيء منها، فلذلك تركها لتكون بينهم جميعهم (انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة ببب، ١١/٢).

(٣) ابن رجب: الاستخراج لأحكام الخراج ص ١١، ابن آدم: كتاب الخراج ص ٤٤.

(٤) ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١٢١/٢، دار القلم، بيروت.

(٥) الطبري: تاريخ الأمم والملوك ٥٨٨/٣.

أوقعه جملة بانت منه المرأة وحرّمت عليه حتّى تنكح زوجا غيره، فرأى أنّ هذا مصلحة لهم في زمانه، وأنّ ما كانوا عليه في عهد النبيّ ﷺ وعهد أبي بكر الصدّيق وصدراً من خلافته كان الأليق بهم لأنّهم لم يتتابعوا فيه، وكانوا يتّقون الله في الطلاق، وقد جعل الله لكلّ من اتّقاه مخرجاً، فلمّا تركوا تقوى الله وتلاعبوا بكتاب الله وطلّقوا على غير ما شرّعه الله واستعجلوا فيما جعل الله لهم الأناة فيه رحمةً منه وإحساناً . . .، ألزمهم عمر بما التزموا عقوبة لهم[(١)]، وقال: إنّ الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم[(٢)].

قال ابن قيم الجوزيّة: وهذا ممّا تغيّرت به الفتوى لتغيّر الزمان، وعلم الصحابة حسن سياسة عمر وتأديبه لرعيّته في ذلك فوافقوه على ما ألزم به[(٣)].

رابعاً: اختيار عمر بن الخطاب للناس الإفراد بالحجّ:

ومن ذلك اختيار عمر بن الخطاب للناس الإفراد بالحجّ ليعتمروا في غير أشهر الحجّ، فلا يزال البيت الحرام مقصوداً، فظنّ بعض الناس أنّه نهى عن المتعة ـ في الحجّ ـ وأوجب الإفراد . . .، والمقصود أنّ هذا وأمثاله ـ كما قال ابن قيم الجوزية ـ سياسة جزئيّة بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة، فظنّها من ظنّها شرائع عامّة لازمة للأمّة إلى يوم القيامة[(٤)].

خامساً: توريث عثمان بن عفّان المبتوتة في مرض الموت:

أصل المسألة أنّ من أسباب الإرث: عقد الزوجيّة الصحيح شرعاً سواء صحبه دخول بالزوجة أم لا، فيورث به من الجانبين لقوله تعالى:

---

(١) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين: ٣/٣٥ ـ ٣٦.

(٢) ابن تيميّة: مجموع الفتاوى ٣٢/٣١١ و٣٣/١٣، ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ١/٤٢.

(٣) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ٣/٣٦.

(٤) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ١/٤٦ ـ ٤٧.

﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾(١).

ويتوارث كذلك الزوجان في عدّة الطلاق الرجعي، ما لم تنقض العدّة لبقاء الزوجيّة فيها، أمّا في الطلاق البائن: فإذا طلّقها زوجها في حال صحّته فلا ترث المرأة منه شيئاً ولو كانت في العدّة لعدم اتّهامه بالفرار من إرثها، وإن طلّقها في مرض موته ورثت منه ولو انقضت عدّتها وتزوّجت غيره(٢)، لما ورد عن أبي سلمة ابن عبدالرحمن بن عوف أنّ عبدالرحمن بن عوف طلّق امرأته البتّة وهو مريض، فورّثها عثمان بن عفّان منه بعد انقضاء عدّتها(٣).

فالأصل في المبتوتة أنّها لا ترث وإن كانت العدّة باقية، لأنّ البينونة قد قطعت الزوجيّة التي هي سبب الإرث، وهذا ما رآه عبدالله بن الزّبير حين بلغه قضاء عثمان، وقال: لو كنت أنا لم أر أن ترث المبتوتة(٤).

غير أنّ عثمان بن عفّان عامل عبدالرحمن بن عوف بنقيض مقصوده وورّث امرأته منه بعد انقضاء عدّتها، لأنّ الزواج سبب حقّها في الإرث، فوجب أن لا يبطله طلاق زوجها المريض دفعاً للضرر عنها وصيانة لحقّها

---

(١) النساء، ١٢.

(٢) وهذا ما عليه المالكيّة في المسألة، أمّا الحنابلة فأثبتوا لها الميراث بشرط عدم الزواج من غيره في حين اشترط الحنفيّة عدم انقضاء العدّة، وسبب اختلافهم اختلاف الروايات في زمن توريثها (انظر: الشطي: لباب الفرائض ص ٣ ـ ٤، والغرّة في شرح الدرّة ص ٣، الباجي: المنتقى ٨٥/٤، القدوري: المختصر ٥٢/٣، ابن جزي: القوانين الفقهيّة ص ٢٢٩، الزمخشري: رؤوس المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية ص ٤١٨ ـ ٤١٩).

(٣) مالك: الموطّأ، كتاب الطلاق، باب طلاق المريض ٥٧١/٢.

(٤) الشافعي: الأم ٢٨١/٤.

بقدر الإمكان[١]، ولأنّ للتهمة تأثيراً في الميراث بدليل منع القاتل الميراث[٢].

سادساً: قضاء عثمان وعليّ في ضوال الإبل:

أصل المسألة: أنّ النبيّ ﷺ سئل عن ضالّة الإبل، فقال: «**ما لك ولها معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر حتّى يلقاها ربّها**»[٣].

فالنبيّ ﷺ أمر بترك ضوال الإبل حتّى يلقاها صاحبها، والحكمة في النهي عن التقاطها أنّ بقاءها حيث ضلّت أقرب إلى وجدان مالكها لها من تطلّبه لها في رحال الناس.

وقد أشار النبيّ في الحديث إلى استغنائها عن الحفظ لها بما ركّب في طباعها من الجلادة على العطش وتناول المأكول بغير تعب[٤].

وعلى هذا الشأن بقي الأمر معمولاً به في عهد عمر، ولذلك لمّا أخبر ثابت بن الضحّاك الأنصاري عمر أنّه وجد بعيرا بالحرّة فعقله، أمره عمر بتعريفه ثمّ أمره بردّه إلى موضعه الذي وجده فيه[٥].

فكانت ضوال الإبل في عهد الرسول ﷺ وفي خلافة عمر تترك حيث وجدت لا يأخذها أحد ولا يتصرّف فيها حتّى يجدها صاحبها، فلمّا كان زمان عثمان بن عفّان أمر بتعريفها ثمّ بيعها لحساب صاحبها يُعطى ثمنها إذا جاء، لمّا كثر في الناس من لم يعفّ عن أخذها.

(١) سبط ابن الجوزي: وسائل الأسلاف إلى مسائل الخلاف ص ٢١١.
(٢) الباجي: المنتقى ٨٥/٤.
(٣) البخاري: الصحيح، كتاب المساقاة، باب شرب الناس والدواب من الأنهار، وكتاب اللقطة، باب ضالّة الإبل، مسلم: الصحيح، كتاب اللقطة .
(٤) ابن حجر: فتح الباري ٩٦/٥، ٩٨.
(٥) نصّ الحديث: عن سليمان بن يسار أنّ ثابت بن الضحّاك الأنصاري أخبره أنّه وجد بعيراً بالحرّة فعقله، ثمّ ذكره لعمر بن الخطاب، فأمره عمر أن يعرّفه ثلاث مرّات، فقال له ثابت: إنّه قد شغلني عن ضيعتي، فقال له عمر: أرسله حيث وجدته (مالك: الموطّأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في الضوال).

فعن مالك أنّه سمع ابن شهاب الزهري يقول: كانت ضَوال الإبل في زمان عمر بن الخطاب إبلاً مؤبّلة تَناتَج، لا يمسّها أحد، حتّى إذا كان زمان عثمان بن عفّان أمر بتعريفها ثمّ تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها[1].

فرأى عثمان أنّ الاحتياط عليها أن ينظر فيها الإمام فيبيعها ويبقى التعريف فيها، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها، لأنّ في بيعها على هذا الوجه حفظاً لها على صاحبها[2].

وذكر الباجي عن مالك أنّه قال: وكان علي بن أبي طالب قد بنى للضوال مربداً يعلّفها فيه علفاً لا يسمنها ولا يهزلها من بيت المال فمن أقام بيّنة على شيء منها أخذه وإلاّ بقيت على حالها، واستحسن ذلك ابن المسيّب[3].

ويحتمل أن يكون عليّ قد فعل ذلك في الفتنة حيث كان لا يأمن عليها، فكان يكلّف من يطلبها البيّنة لما كان يرى من استغلال بعضهم مال بعض، وكان هذا من مصالحهم لا سيّما لمّا دعته الضرورة إلى أخذها وعلفها، ولم يكن له أن يتركها ترد الماء وتأكل الشجر كما قال الرسول عليه السلام[4].

ولذلك قال مالك: واستحسن ذلك ابن المسيّب.

ووجه الاستدلال بهذه المسألة أنّ أمر عثمان بأخذ ضوال الإبل وتعريفها وبيعها وردّ ثمنها على صاحبها إذا جاء، ثمّ أمر عليّ بأخذها والإنفاق عليها بقدر الحاجة محافظة على ذواتها حتّى يأخذها صاحبها إذا جاء، كلّ منهما قد نظر إلى مصلحة معيّنة رجّحها، فعدل عن الحكم إلى مؤثّر قويّ معتبر، فرأى عثمان أنّ في بيعها إذا يئس من مجيء صاحبها

(١) مالك: الموطّأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في الضوال، ٧٥٩/٢.
(٢) الباجي: المنتقى ١٤٣/٦.
(٣) المصدر السابق: المنتقى ١٤٤/٦.
(٤) الباجي: المنتقى ١٤٤/٦.

وخاف عليها الموت نقل لقيمتها إلى الأثمان وهذا حفظ لها، ورأى عليّ المبالغة في حفظ ذواتها حتّى يأتي صاحبها واستحسن منه ذلك ابن المسيّب.

سابعاً: إخراج القيمة في زكاة الأبدان ـ زكاة الفطر ـ

ورد عن عبدالله بن عمر أنّه قال: فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على العبد والحرّ، والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدّى قبل خروج الناس إلى الصلاة[(١)].

وعن أبي سعيد الخدري أنّه قال: كنّا نخرج زكاة الفطر صاعاً من طعام أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر أو صاعاً من أقِطٍ[(٢)] أو صاعاً من زبيب[(٣)].

فكان صحابة رسول الله يخرجون زكاة الفطر من غالب أقواتهم، فعن عبدالله بن عمر قال: أمر النبيّ بزكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير، قال عبدالله: فجعل الناس عِدْلَه مُدّيْن من حنطة[(٤)].

فدلّ على أنّ المنصوص عليه في زكاة الفطر إنّما كان بياناً لقدر الواجب لا لعيْنه، إذ لو كان بياناً لعيْن الواجب لما استجاز الصحابة مخالفة رسول الله في شيء حدّه وقدّره[(٥)].

وقد ثبت أنّ الخليفتيْن عمر بن الخطّاب وعليّ بن أبي طالب كانا

---

(١) البخاري: الصحيح، كتاب الزكاة، باب فرض صدقة الفطر، مسلم: الصحيح، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير.

(٢) الأقط هو اللبن المجفّف الذي لم ينزع زبده.

(٣) البخاري: الصحيح، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر صاع من طعام، مسلم: الصحيح، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير.

(٤) البخاري: الصحيح، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر صاعاً من تمر، مسلم: الصحيح، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير.

(٥) الغماري، أحمد: تحقيق الآمال في إخراج زكاة الفطر بالمال ص ٨٧ و١٠٤.

يجعلان على أهل كلّ بلد ما يمكنهم، قال أبو عبيد: إنّما أرادا التسهيل على الناس[(١)].

فظاهر الأمر من خلال هذه النصوص هو وجوب إخراج زكاة الفطر من غالب قوت البلد أو قوت المكلّف إذا لم يقدر على قوت البلد[(٢)].

كما ورد عن بعض الصحابة التصرّف في القدر الواجب في زكاة الفطر على سبيل الاجتهاد منهم، فعن عبدالله بن عمر قال: كان الناس يخرجون صدقة الفطر على عهد رسول الله ﷺ صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر أو سُلت أو زبيب، فلمّا كان عمر رضي الله عنه وكثرت الحنطة جعل عمر نصف صاع حنطة مكان صاع من تلك الأشياء[(٣)].

وخطب عبدالله بن عباس في آخر رمضان على منبر البصرة، فقال: فرض رسول الله ﷺ هذه الصدقة صاعاً من تمر أو شعير أو نصف صاع من قمح، على كلّ حرّ أو مملوك ذكر أو أنثى صغير أو كبير، فلمّا قدم عليّ رضي الله عنه رأى رخص السعر، قال: قد أوسع الله عليكم فلو جعلتموه صاعاً من كلّ شيء[(٤)].

وعن أمّ المؤمنين عائشة قالت: كان الناس يعطون زكاة رمضان ـ أي زكاة الفطر ـ نصف صاع، فأمّا إذ أوسع الله على الناس فإنّي أرى أن يتصدّق بصاع[(٥)].

وفي هذه الأحاديث دليل على أنّ عمر بن الخطاب وعليّ بن أبي طالب وأمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنهم قد فهموا من النبيّ اعتبار القيمة ومراعاة المصلحة دون الاقتصار على الأنواع المذكورة.

---

(١) أبو عبيد: كتاب الأموال ص ٣٧٧.
(٢) ابن رشد: بداية المجتهد ٢٨١/١.
(٣) أبو داود: السنن، كتاب الزكاة، باب كم يؤدّى في صدقة الفطر.
(٤) أبو داود: السنن، كتاب الزكاة، باب من روى نصف صاع من قمح.
(٥) ابن حزم: المحلى ١٢٩/٦.

وعن أبي سعيد الخدري قال: كنّا نُخرج إذ كان فينا رسول الله ﷺ زكاة الفطر عن كلّ صغير وكبير حرّ أو مملوك، صاعاً من طعام أو صاعاً من أقِطٍ أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب، فلم نزل نخرجه حتّى قدم علينا معاوية بن أبي سفيان حاجًّا أو معتمراً، فكلّم الناس على المنبر، فكان فيما كلّم به الناس أن قال: إنّي أرى أنّ مدّيْن من سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر، فأخذ الناس بذلك، قال أبو سعيد: فأمّا أنا فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه أبداً ما عشت(١).

وفي رواية أنّ أبا سعيد ذكر عنده صدقة الفطر، فقال: لا أخرج إلاّ ما كنت أخرجه في عهد رسول الله ﷺ، صاعاً من تمر أو صاعاً من حنطة أو صاعاً من شعير أو صاعاً من أقط، فقال له رجل من القوم: أو مدّيْن من قمح؟، فقال: لا، تلك قيمة معاوية لا أقبلها ولا أعمل بها(٢).

وقيل لعبدالله بن عمر: إنّ الله قد أوسع، والبُرُّ أفضل من التمر، فقال ابن عمر: إنّ أصحابي سلكوا طريقاً فأنا أحبّ أن أسلكه(٣).

والذي يظهر أنّ أبا سعيد الخدري وعبدالله بن عمر قد عملا بظاهر النصّ لشدّة تمسّكهما بالوارد ووقوفهما معه، ولكنّهما لم ينكرا على غيرهما تبديل الوارد بغيره لمصلحة الفقراء.

ولمّا كان زمن عمر بن عبدالعزيز رأى جواز إخراج القيمة، فقد ثبت أنّه كتب كتاباً إلى واليه بالبصرة يأمره بأن يأخذ من أهل الديوان من أعطياتهم عن كلّ إنسان نصف درهم، وأنّه أرسل كتاباً في صدقة الفطر، وفيه: نصف صاع عن كلّ إنسان أو قيمته نصف درهم(٤).

وعن الحسن البصري أنّه قال: لا بأس أن تعطي الدراهم في صدقة

---

(١) مسلم: الصحيح، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير.
(٢) الحاكم النيسابوري: المستدرك ٤١١/١ ، ابن حزم: المحلى ١٣٠/٦.
(٣) ابن حزم: المحلّى ١٢٧/٦.
(٤) ابن أبي شيبة: المصنّف ١٧٤/٣، طبعة الدار السلفية، الهند.

الفطر[١].

وعن أبي إسحاق قال: أدركتهم وهم يعطون في صدقة رمضان الدراهم بقيمة الطعام[٢]، وعن عطاء بن أبي رباح أنّ عمر بن الخطاب كان يأخذ العروض في الصدقة من الورق وغيرها[٣]. قال ابن قدامة: لأنّ المقصود دفع الحاجة، ولا يختلف ذلك بعد اتّحاد قدر الماليّة باختلاف صور الأموال[٤].

هذا، وقد صحّ إخراج القيمة في زكاة الفطر كذلك عن جمع من التابعين وبعض الأئمة المجتهدين[٥]، خلافاً للأئمّة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد بن حنبل.

فالوجه في إخراج القيمة في زكاة الفطر عند من رأى ذلك هو مراعاة ما هو أقرب إلى تحقيق مقصود الشارع من تشريع الحكم دون الوقوف عند ظاهر النصّ، ذلك أنّ مقصد الشارع من تشريع زكاة الفطر هو دفع حاجة الفقير يوم العيد وإغناؤه عن المسألة، فقد ورد عن عبدالله بن عمر أنّه قال: أمرنا رسول الله ﷺ أن نخرج صدقة الفطر عن كلّ صغير وكبير حرّ أو عبد صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من شعير أو صاعاً من قمح، وكان يأمرنا أن نخرجها قبل الصلاة، وكان رسول الله يقسمها قبل أن ننصرف من المصلّى، ويقول: «**أغنوهم عن طواف هذا اليوم**»[٦].

فصرّح النبيّ ﷺ بعلّة وجوب زكاة الفطر وهي إغناء الفقراء يوم العيد،

---

(١) ابن أبي شيبة: المصنّف ١٧٤/٣.
(٢) ابن أبي شيبة: المصنّف ١٧٤/٣.
(٣) ابن أبي شيبة: المصنّف ١٨١/٣.
(٤) ابن قدامة: المغني ٢٩٦/٤.
(٥) كطاوس بن كيسان ومجاهد بن جبر وسعيد بن المسيّب وعروة بن الزبيّر وأبي سلمة بن عبدالرحمن ابن عوف وسعيد بن جبير، وهو قول الأوزاعي والليث بن سعد وسفيان الثوري والحسن البصري وعمر بن عبدالعزيز، (انظر: ابن قدامة: المغني ٢٩٥/٤ ـ ٢٩٦، ابن حزم: المحلّى ١٣٠/٦ ـ ١٣١).
(٦) الحاكم النيسابوري: معرفة علوم الحديث ص ١٣١.

وقد كان الطعام في ذلك العصر أفضل من جهة كون النبيّ أراد إغناء الفقراء في خصوص يوم العيد وكفايتهم همّ الطواف والتعب في الحصول على القوت فيه، ولو أمر بالنقود لفات المقصود من كفاية الفقير همّ الطعام يوم العيد ولظلّ يطوف ويسأل القوت كسائر الأيّام، فكان أمر النبيّ بالطعام ليُكْفَوْا مشقّة البحث وهمّ السؤال.

ولمّا كان الحال فيها كذلك، اقتضت حكمة الشرع البالغة أمر الناس بإخراج الطعام ليتمكّن جميعهم من أداء ما فُرض عليهم ولا يحصل لهم فيه عسر ولا مشقّة قد يؤدّيان بالكثير منهم إلى تركه وتفويته لمشقّته أو عدم القدرة عليه، وذلك لأنّ النقود كانت نادرة الوجود في تلك الأزمان ببلاد العرب لا سيّما البوادي منها وخصوصاً الفقراء.

فلو أمر بإعطاء النقود في زكاة الفطر لتعذّر إخراجها على الفقراء بالكليّة، ولتعسّر أيضاً على كثير من الأغنياء الذين كان غناهم بالمواشي والطعام ولا توجد بيدهم النقود إلاّ على سبيل الندرة[١].

أمّا في هذا الوقت فالحال فيه بخلاف ما ذكر، فالنقود اليوم هي الأصل الذي يتوصّل بها إلى كلّ شيء من ضروريات الحياة، والطعام متيسّر بالأسواق وكلّ ما يحتاجه الفقير يجده من غير كُلْفة ولا مشقّة متى كان بيده المال[٢].

ومن المعلوم أنّ الإغناء كما يتحقّق بالطعام يتحقّق كذلك بالقيمة، بل قد يكون إخراج القيمة أفضل في زماننا لما فيه من نفع للفقير وسدّ حاجته وخلّته يوم العيد، والأخذ بظاهر النصّ في الالتزام بإخراج زكاة الفطر من غالب قوت البلد قد لا يحقّق المقصود الشرعي من هذه الفريضة في أغلب الأحيان وهو إغناء الفقير عن السؤال في يوم العيد.

وهل يغني اليوم الفقير عن السؤال إذا أعطي صاعاً من تمر أو صاعاً

---

(١) الغماري، أحمد: تحقيق الآمال ص ٦٢.

(٢) المرجع السابق ص ٩١.

من شعير أو صاعاً من غالب أقواتنا إلاّ أن يطوف بها طول المدينة وعرضها ليبحث عمّن يشتريها ولو بنصف قيمتها أو أقلّ من ذلك ليتخلّص منها وليحصّل بدلها مالاً يسدّ به نفقات عياله ويلبّي لهم حوائجهم، فلا هو الذي انتفع بما أعطي من طعام، ولا هو الذي انتفع بثمن المثل حين باع الطعام، فيضيع بسبب ذلك مال كثير على الفقراء والمساكين.

فكانت بهذا الاعتبار المشقّة كلّ المشقّة والكُلْفة كلّ الكلفة في إخراج الزكاة حبًا، سواء على المُعطي في مشقّة الحصول عليه، أو على الفقير في كُلْفة الانتفاع به، على حدّ السواء.

وما أراد النبيّ فيما بلّغ ـ كما قال ابن العربي ـ إلاّ التوسعة على كلّ أحد من غير تكلّف ليجمع بين أداء العبادة ورفع الحرج والكُلْفة[١].

ومعلوم أنّ رفع الحرج والكلفة اليوم ـ خاصّة على متساكني المدن ـ إنّما هو في دفع المال لا في إخراج الحبّ بالنسبة لكلّ من الآخذ والمعطي، ليُسْر تداول النقود بين الناس.

فكان من أعظم المصالح وأبلغ الحِكم العدول عمّا فيه عسر وكُلْفة في إخراجه إلى ما هو ميسّر على الجميع وهو إخراج القيمة.

ومن المعلوم أنّ الوقوف مع النصّ والتمسّك بالظاهر فيما هو بيّن العلّة، مناقض لمقاصد الشارع لأنّ التعويل إنّما يكون على قصد المتكلّم ومراده لا على الألفاظ، إذ الأعمال الشرعيّة ـ كما قال الشاطبي ـ ليست مقصودة لأنفسها وإنّما قُصد بها أمور أخرى هي معانيها وهي المصالح التي شرّعت لأجلها[٢].

ولا ريْب إذن أنّ في إخراج القيمة أقرب إلى مراعاة مقصود الشارع من الالتزام بظاهر النصّ، ولهذا كان العدول عن المنصوص عليه إلى ما فيه

---

(١) ابن العربي: عارضة الأحوذي ١٨٩/٣، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) الموافقات ٣٨٥/٢.

نفع الفقراء ومصلحتهم أولى لأنه أقرب إلى تحقيق مقصود الشارع[١].

وهذا نظر مقصديّ يحقّق حاجات الناس ومصالحهم المعتبرة وأقرب إلى دفع حاجة الفقير.

وهذا النظر المقصدي وإن كان فيه عمل بما هو خلاف ظاهر النصّ، فإنّه عمل بمراد النصّ، لأنّ مراد النصّ ـ كما قال أبو زيد الدبّوسي ـ سدّ خلّة الفقير ودفع حاجته، وقد حصل[٢].

ثامناً: إخراج القيمة في زكاة الأموال:

ورد عن معاذ أنّ النبيّ ﷺ حين بعثه إلى اليمن قال له: «**خذ الحبّ من الحبّ والشاة من الغنم والبعير من الإبل والبقرة من البقر**»[٣].

وهذا الحديث ظاهره وجوب إخراج كلّ نوع من جنسه، وهو مذهب الشافعيّة والظاهريّة خلافاً للحنفيّة الذين أجازوا إخراج قيمة المنصوص عليه، وعند المالكيّة والحنابلة روايات وأقوال مختلفة[٤].

ووافق البخاري في هذه المسألة الحنفيّة مع كثرة مخالفته لهم[٥].

هذا، وقد ثبت أخذ القيمة في الزكاة عن جماعة من الصحابة في عصر النبيّ ﷺ وبعد عصره.

فقد ثبت عن معاذ أنه قال لأهل اليمن: ائتوني بعرض ثياب

---

(١) الغماري، أحمد: تحقيق الآمال ص ١٠٤.

(٢) الدبوسي، أبو زيد: تأسيس النظر ص ١١٢.

(٣) ابن ماجة: السنن، كتاب الزكاة، باب ما تجب فيه الزكاة من الأموال، البيهقي: السنن الكبرى، كتاب الزكاة، باب لا يؤدّي عن ماله فيما وجب عليه إلاّ ما وجب عليه.

(٤) النووي: المجموع ٩٤/٦ ـ ٩٥ و١١٢، ابن حزم: المحلّى ١١٩/٦ ـ ١٢٨، السرخسي: المبسوط ١١٣/٣ ـ ١١٤، ابن العربي: أحكام القرآن ٩٥٧/٢، ابن تيميّة: مجموع الفتاوى ٨٢/٢٥، ابن قدامة المغني ٢٩٥/٤ ـ ٢٩٦، أبو عبيد: كتاب الأموال ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

(٥) ابن حجر: فتح الباري ٢٨١/٣.

خميص[(١)]، أو لبيس[(٢)]، في الصدقة مكان الشعير والذّرة، أهون عليكم وخير لأصحاب النبيّ ﷺ بالمدينة[(٣)].

كما ثبت أنّ النبيّ ﷺ حين بعث معاذاً إلى اليمن أمره أن يأخذ الصدقة من الحنطة والشعير، فأخذ العروض والثياب بدل الحنطة والشعير[(٤)].

ومعاذ كان أعلم الناس بالحلال والحرام وقد بيّن له النبيّ لمّا أرسله إلى اليمن ما يصنع[(٥)]، ومعلوم أنّ معاذاً كان يرسل ما يجمعه من الزكاة إلى النبيّ ﷺ ليفرّقها على فقراء أهل المدينة، وقد قبل ذلك وأقرّه عليه مع أنّه ﷺ لمّا وجّهه إلى اليمن أمره بأن يأخذ الحبّ من الحبّ والشاة من الغنم والبعير من الإبل والبقر من البقر، ومع هذا التعيين الصريح قال معاذ لأهل اليمن: ائتوني بعرض ثياب آخذه منكم مكان الذرة والشعير لعلمه أنّ المراد سدّ حاجة الفقراء لا خصوص هذه الأعيان، ولذلك قال: فإنّه أهون عليكم وخير للمهاجرين بالمدينة، وأقرّه النبيّ على ذلك[(٦)].

وإنّما أمره عليه السلام بأخذ الجنس لأنّه هو الذي يطالب به المصدّق، والقيمة إنّما تؤخذ باختيارهم، وعلى هذا يحمل قوله عليه السلام: «**خذ الحبّ من الحبّ** . . .»، والمقصود من الزكاة سدّ خلّة المحتاج، والقيمة في ذلك تقوم مقام تلك الأجناس، فوجب أن تجوز عنها . . . وإنّما عيّن عليه السلام تلك الأجناس في الزكاة تسهيلا على أرباب الأموال، لأنّ كلّ ذي مال يسهل عليه الإخراج من نوع المال الذي عنده[(٧)].

---

(١) ثوب خميص وقيل خميس وهو ثوب طوله خمسة أذرع، وقيل: سمّي بذلك لأنّ أوّل من عمله الخميس ملك من ملوك اليمن (ابن حجر: فتح الباري ٣/٢٨٢).
(٢) لبيس أي ملبوس، فعيل بمعنى مفعول (ابن حجر: فتح الباري ٣/٢٨٢).
(٣) البخاري: الصحيح، كتاب الزكاة، باب العرض في الزكاة.
(٤) ابن أبي شيبة: المصنّف ٣/١٨١.
(٥) ابن حجر: فتح الباري ٣/٢٨٢.
(٦) الغماري، أحمد: تحقيق الآمال ص ٥٢.
(٧) ابن التركماني: الجوهر النقيّ ٤/١١٣.

كما ثبت عن جماعة من التابعين أنّهم كانوا يقولون بإخراج القيمة من المال بدل المنصوص عليه، منهم الحسن البصري وعمر بن عبدالعزيز وسفيان الثوري، وبهذا قال أبو حنيفة وصاحبه أبو يوسف واختاره.

الإمام الطحاوي، وبه العمل والفتوى عندهم في كلّ زكاة، وبه قال إسحاق بن راهويْه وأبو ثور إلاّ أنّهما قيّدا جواز إخراج القيمة بالضرورة، وجعلوا منها طلب الإمام المال بدل المنصوص[١].

وسئل ابن تيميّة عمّن أخرج القيمة في الزكاة، هل هو جائز أم لا؟، فأجاب: الأظهر في هذا أنّ إخراج القيمة لغير حاجة ولا مصلحة راجحة ممنوع منه . . .، لأنّه متى جوّز إخراج القيمة مطلقاً فقد يعدل المالك إلى أنواع رديئة، وقد يقع في التقويم ضرر، ولأنّ الزكاة مبناها على المواساة، وهذا معتبر في قدر المال وجنسه، وأمّا إخراج القيمة للحاجة أو المصلحة أو العدل فلا بأس به . . .، مثل أن يجب عليه شاة في خمس من الإبل وليس عنده من يبيعه شاة، فإخراج القيمة هنا كافٍ ولا يكلّف السفر إلى مدينة أخرى ليشتري شاة، ومثل أن يكون المستحقّون للزكاة طلبوا منه إعطاء القيمة لكونها أنفع فيعطيهم إيّاها، أو يرى الساعي أنّ أخذها أنفع للفقراء[٢].

واستدرك أبو عبيد على قول مالك في الأنعام أنّ على صاحبها إذا وجبت في حقّه الزكاة أن يأتي بما فُرض عليه وأنّه لا يأخذ منه المصدّق قيمتها، فقال: قد جاء الثبت عن النبيّ ﷺ أنّه أمر معاذاً حين خرج إلى اليمن بالتيسير على الناس وأن لا يأخذ كرائم أموالهم، ثمّ جاء مفسّراً عن معاذ في حديث آخر أنّه قال هناك: ائتوني بخميس أو لبيس آخذه منكم مكان الصدقة فإنّه أهون عليكم وخير للمهاجرين بالمدينة، فالأسنان بعضها ببعض أشبه من العروض بها، وقد قبلها معاذ[٣].

---

(١) الغماري، أحمد: تحقيق الآمال ص ٤٥.
(٢) ابن تيميّة: مجموع الفتاوى ٨٢/٢٥ ـ ٨٣.
(٣) أبو عبيد: كتاب الأموال ص ٣٧٦.

وعلى هذا النظر بنى أبو زيد الدبّوسي أصلاً عنده وعند أصحابه: أنّ من وجبت عليه الزكاة وزكّى على وجه يستوفي به مراد النصّ منه أجزاه عمّا وجب عليه[١].

فهذه الوقائع وغيرها تدلّ على أنّ الخلفاء الراشدين الذين مهّدوا سياسة الأمّة وأقاموا منهج السنّة في العدل قد سلكوا طريق المصالح واعتبار المقاصد ومراعاة أسرار التشريع، فدلّ ذلك على أنّ الاحتفاء بمقاصد الشريعة كان عند الصحابة من مناهج الاجتهاد التي اهتدوا بها إلى تقرير الكثير من الأحكام الشرعيّة.

تاسعاً: قضاء عمر بن عبدالعزيز بعدم توجيه اليمين لمجرّد الدعوى حتّى تقترن بها شبهة:

ومن ذلك أيضاً: ما ورد عن جميل بن عبدالرحمن المؤذن أنّه كان يحضر عمر بن عبدالعزيز وهو يقضي بين الناس، فإذا جاءه الرجل يدّعي على الرجل حقًّا، نظر فإن كانت بينهما مخالطة أو ملابسة[٢]، أحلف الذي ادّعي عليه، وإن لم يكن شيء من ذلك لم يحلفه[٣].

وكذلك ما روي عن القاسم بن محمد أنّه قال: إذا ادّعى الرجل الفاجر على الرجل الصالح الشيء الذي يرى الناس أنّه كاذب وأنّه لم يكن بينهما معاملة، لم يستحلف له[٤].

وأصل هذه المسألة: ما ورد عن ابن أبي مُلَيْكة قال: كتبت إلى ابن

---

(١) الدبّوسي: تأسيس النظر ص ١١٢.

(٢) قال ابن العربي: المخالطة هي الاجتماع والتآلف، والملابسة هي الالتزام والتشبّث، ولذلك قال علماؤنا: إنّ أهل السوق لا يراعى فيهم ذلك لأنّ الخلطة بينهم موجودة والملابسة فيهم مظنونة ظنًّا غالباً (ابن العربي: القبس في شرح موطّأ مالك بن أنس ٨٩٦/٣).

(٣) مالك: الموطّأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في الدعوى.

(٤) البيهقي: السنن الكبرى، كتاب الدعوى والبينات، باب البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه.

عباس، فكتب إليّ أنّ النبيّ ﷺ قضى أنّ اليمين على المدّعى عليه[(١)].

وما ورد عن ابن عباس أيضاً أنّ النبيّ ﷺ قال: «**لو يعطى الناس بدعواهم لادّعى ناس دماءَ رجال وأموالَهم، ولكنّ اليمين على المدّعى عليه**»[(٢)]، وفي رواية أخرى: «**ولكن البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر**»[(٣)].

فهذه الأحاديث أصل من أصول الأحكام وأعظم مرجع عند التنازع والخصام، تؤسس لقاعدة كبرى من قواعد أحكام الشرع، وهي ألاّ يُحكم لأحد بدعواه ـ وإن كان فاضلاً شريفاً ـ بحقّ من الحقوق ـ وإن كان محتقراً يسيراً ـ حتّى يستند المدّعي إلى ما يقوّي دعواه، وإلاّ فالدعاوي متكافئة، والأصل براءة الذمم من الحقوق، فلا بدّ ممّا يدلّ على تعلّق الحقّ بالذمّة وتترجّح به الدعوى[(٤)].

غير أنّ عمر بن عبدالعزيز رأى أنّ اليمين لا يجب أن تتوجّه إلاّ على من كانت بينهما مخالطة لئلاّ يبتذل السفهاء أهل الفضل بتحليفهم، فاشترط الخلطة مراعاةً للمصلحة ودفعاً للمفسدة الناشئة من ذلك[(٥)].

ووجه الاستدلال بهذا: أنّ الأحاديث الواردة في هذه المسألة تدلّ بعمومها على أن اليمين تتوجّه على كلّ من ادُّعي عليه حقّ سواء أكان بينه وبين المدّعي مخالطة أم لا.

---

(١) البخاري: الصحيح، كتاب الرهن، باب إذا اختلف الراهن والمرتهن ونحوه.

(٢) مسلم: الصحيح، كتاب الأقضية، باب اليمين على المدّعى عليه.

(٣) البيهقي: السنن الكبرى، كتاب الدعوى والبينات، باب البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه ٢٥٢/١٠.

(٤) القرطبي، أبو العباس: المفهم ١٤٨/٥، تحقيق جماعة من العلماء، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، دمشق، ط ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

(٥) وإلى هذا ذهب الفقهاء السبعة والإمام مالك خلافاً للشافعي (النووي: شرح صحيح مسلم ٣/١٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، القرطبي، أبو العباس: المفهم ١٤٩/٥، سحنون: المدونة ٩١/٤، ابن رشد: بداية المجتهد ٤٧٣/٢).

فرأى عمر بن عبدالعزيز أنّ اليمين لا توجّه لمجرّد الدعوى حتّى تقترن بها شبهة، وذلك مستمدّ من قاعدة صيانة الأعراض، فخصّ بذلك زمانه لأنّه إذا وجدت الخلطة قويت التهمة[(١)].

وعمدته في ذلك النظر إلى المصلحة لكيلا يتطرّق الناس بالدعاوي إلى تعنيت بعضهم بعضاً وإذاية بعضهم بعضاً[(٢)].

فدلّ هذا على اقتران المقاصد بالنصوص وأنّ الشريعة قد راعت المقاصد في جزئيات الأحكام وكلياتها.

ومن هنا صرّح الشاطبي: بأنّ من لم يعرف مقاصد القرآن والسنّة لم يحلّ له أن يتكلّم فيهما، إذ لا يصحّ له نظر حتّى يكون عالماً بهما، فإنّه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة[(٣)].

ولذلك نقل الآمدي أنّ الإجماع منعقد على امتناع خلوّ الأحكام الشرعية عن الحِكم، وسواء ظهرت لنا أم لم تظهر[(٤)]، وأنّه قد علم من حال الشارع أنّه لا يرد بالحكم خليًا عن الحكمة إذ الأحكام إنّما شرّعت لمصالح العبيد، وليس ذلك بطريق الوجوب، بل بالنظر إلى جري العادة المألوفة من شرع الأحكام[(٥)].

وعليه، فاعتبار المصالح والمقاصد بهذا المعنى ليس أمراً زائداً ولا خارجاً عن النصوص، وإنّما هو إعمال للدليل في محلّه، وهذا ما لا يخالف فيه أحد، وهو ـ كما قال الشاطبي ـ غير خارج على مقتضى الأدلّة إلاّ أنّه نظر إلى لوازم الأدلّة ومآلاتها[(٦)].

---

(١) انظر: ابن العربي: القبس ٨٩٦/٣.
(٢) ابن رشد: بداية المجتهد ٤٧٣/٢.
(٣) الموافقات ٣١/٣.
(٤) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٢٧٧/٢.
(٥) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٣٧٦/٣.
(٦) الموافقات ٢٠٩/٤.

عاشراً: من نقول العلماء:

وعليه، فلو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة لعلمنا ـ كما قال العزّ بن عبدالسلام ـ أنّ الله أمر بكلّ خير دقّه وجلّه، وزجر عن كلّ شرّ دقّه وجلّه، فإنّ الخير يعبّر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد[(١)].

ودلّ الاستقراء على أنّ الشريعة إنّما وضعت ـ كما قال الشاطبي ـ لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه أحد[(٢)].

فالشريعة ـ كما قال ابن تيمية ـ مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها[(٣)]، ومطلوبها ترجيح خير الخيرَين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعاً، ودفع شرّ الشرّيَن إذا لم يندفعا جميعاً[(٤)].

وكلّ ما أمر الله به ورسوله فمصلحته راجحة على مفسدته ومنفعته راجحة على المضرّة وإن كرهته النفوس[(٥)].

ومن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشرعيّة والمفسدة الشرعيّة، فقد يدع واجبات ويفعل محرّمات[(٦)].

والعمل الذي لا مصلحة للعبد فيه لا يأمر الله به . . .، لأنّ الله لم يخلق ولم يأمر إلاّ لحكمة. . .، فكلّ ما أمر به أمر به لحكمة، وما نهى عنه نهى لحكمة[(٧)].

وليس في الشريعة ـ كما قال ابن قيم الجوزية ـ حكم واحد إلاّ وله معنى وحكمة يعقله من يعقله ويخفى على من خفي عليه[(٨)].

---

(١) ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام ٢/١٦٠.
(٢) الموافقات ٢/٦.
(٣) مجموع الفتاوى ١٠/٥١٢.
(٤) مجموع الفتاوى ٢٣/٣٤٣.
(٥) مجموع الفتاوى ٢٤/٢٧٨.
(٦) مجموع الفتاوى ١٠/٥١٢.
(٧) مجموع الفتاوى ١٤/١٤٤.
(٨) إعلام الموقعين ٢/٨٦.

وقد وقع بسبب الجهل بذلك غلط عظيم على الشريعة، فأوجب من الحرج والمشقّة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أنّ الشريعة الباهرة التي هي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها ورحمة كلّها ومصالح كلّها وحكمة كلّها، وكلّ مسألة خرجت من العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدّها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة[١].

وهذا ـ كما قال ـ فصل عظيم النفع جدًّا[٢]، وباب عظيم من أبواب محاسن هذه الشريعة الكاملة وسياستها للعالم وانتظامها لمصالح العباد في المعاش والمعاد[٣].

وإذا تؤمّلت أسرار الشريعة الكاملة وجدتها في غاية الحكمة ورعاية المصالح، لا تفرّق بين متماثليْن البتّة ولا تسوّي بين مختلفيْن، ولا تحرّم شيئاً لمفسدة وتبيح ما مفسدته مساوية لما حرّمته أو راجحة عليه، ولا تبيح شيئاً لمصلحة وتحرّم ما مصلحته مساوية لما أباحته البتّة[٤].

وإذا تأمّلت شرائع دين الله التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاحمت قُدّم أهمّها وأجلّها وإن فاتت أدناهما . . .، ولا يمكن لأحد من الفقهاء أن يتكلّم في مآخذ الأحكام وعللها والأوصاف المؤثّرة فيها حقّاً وفرقاً إلاّ على هذه الطريقة[٥].

وإذا تأمّلت الشريعة وجدتها من أوّلها إلى آخرها شاهدة بذلك ـ أي بإثبات المقاصد والحِكم ـ ناطقة به، ووجدت الحكمة والمصلحة، والعدل

(١) ابن قيم: إعلام الموقعين ٣/٣.
(٢) ابن قيم: إعلام الموقعين ٣/٣.
(٣) بدائع الفوائد ٣/١٠٧١.
(٤) بدائع الفوائد ٣/١٠٧٢.
(٥) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ٢/٢٢ .

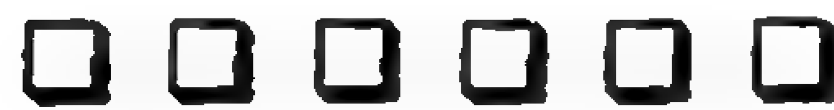
والرحمة باديا على صفحاتها، مناديا عليها، يدعو العقول والألباب إليها[١].

فإيّاك أن تظنّ بظنّك الفاسد أنّ شيئاً من أقضيته وأقداره عار عن الحكمة البالغة، بل جميع أقضيته وأقداره واقعة على أتمّ وجوه الحكمة والصواب[٢].

وعلى الجملة، فالقرآن والسنّة ـ كما قال ابن قيم الجوزية ـ: مملوءان من تعليل الأحكام بالحِكم والمصالح وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحِكم التي لأجلها شرّع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنّة في نحو مائة موضع أو مائتيْن لسقناها، ولكنّه يزيد على ألف موضع بطرق متنوّعة[٣].

والاجتهاد ـ كما قال ابن العربي ـ إنّما يكون بحسب الأدلّة والمصالح[٤]، وأنّ مقاصد الألفاظ أصل يرجع إليه[٥]، وأنّ الألفاظ تحمل على المقاصد[٦].

وأنّ: الشيء قد ينتفي بانتفاء فائدته، إذ الشيء إنّما يراد لمقصوده، فإذا عدم المقصود فكأنّه لم يوجد[٧].



(١) ابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة ٤٠٩/٢.
(٢) ابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة ٣١٦/١.
(٣) ابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة ص ٤٠٨.
(٤) ابن العربي: أحكام القرآن ٣٤٧/١.
(٥) أحكام القرآن ٣٣٨/١.
(٦) أحكام القرآن ٦٢٦/٢.
(٧) أحكام القرآن ٩٠٥/٢.

المحاضرة السادسة عشرة:
ضوابط المقاصد

توطئة:

لم يغفل ثلّة من العلماء التأكيد على أهميّة استحضار المقاصد واستخدامها في الاجتهاد، فاعتبر الإمام الجويني أنّ من جهل بعض القضايا الضرورية في أصول الفقه فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة وقضايا مقاصد المخاطبين فيما يؤمرون به وينهون عنه[١]، ونفى البصيرة في الاجتهاد أصلاً عمّن لم يهتد إلى مواضع المقاصد في الأحكام، فقال: ومن لم يتفطّن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة[٢].

ورأى الغزالي ـ وتبعه ابن قدامة في ذلك ـ أنّ من شروط المجتهد أن تكون له معرفة لغويّة بالقدر الذي يتعلّق بالكتاب والسنّة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه[٣].

واعتبر ابن العربي أنّ الاجتهاد يكون بحسب الأدلّة والمصالح[٤]، وأنّ

(١) أحكام القرآن ٢/١٥٩.
(٢) الجويني: البرهان ١/١٤٥.
(٣) الغزالي: المستصفى ٢/٣٥٢، ابن قدامة: روضة الناظر ص ٣٢٠.
(٤) ابن العربي: أحكام القرآن ١/٣٤٧.

مقاصد الألفاظ أصل يرجع إليه[١]، وأنّ الألفاظ تحمل على المقاصد[٢].

واعتبر القاضي عياض ـ في معرض حديثه عن جمع الإمام مالك لدرجات الاجتهاد ـ أنّ من دواعي الترجيح: الالتفات إلى قواعد الشريعة ومجامعها وفهم الحكمة المقصودة بها من شارعها[٣].

وصرّح ابن تيمية بأنّ: الفقه في الدين هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها[٤].

واعتبر علّال الفاسي أنّ المقاصد هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقّف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي[٥].

وبالجملة فاحتياج المجتهد إلى معرفة مقاصد الشريعة ـ كما ذكر العلامة محمد الطاهر بن عاشور ـ أمر مطلوب في كلّ الأنحاء التي يقع بها تصرّفهم في الشريعة[٦].

غير أنّ البعض ممّن لا أهليّة لهم ولا خبرة لهم في هذا الميدان، ولا معرفة لهم بهذا المجال، قد يجعلون من المقاصد عنوان هدم وتدمير للبناء التشريعي في الإسلام، ويجعلون منها معبراً وقنطرةً لنسف ثوابته، وينسجون منها أحكاماً موسومة بالتسيّب والتفلّت باسم المقاصد والمصالح.

لذلك كان لا بدّ من الحديث عن ضوابط المقاصد التي تقي من مخاطر الانفلات أو الانزلاق الذي ينتهي بصاحبه إلى التحلّل من أحكام الإسلام وتعطيل دوره وفاعليته وإهمال نصوصه باسم المصالح والمقاصد.

---

(١) المصدر السابق: أحكام القرآن ٣٣٨/١.
(٢) نفس المصدر: أحكام القرآن ٦٢٦/٢.
(٣) عياض: ترتيب المدارك ٩٦/١.
(٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣٥٤/١١.
(٥) الفاسي، علّال: مقاصد الشريعة ومكارمها ص ٥٥.
(٦) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ١١.

ضوابط المقاصد:

جاء في لسان العرب: الضبط: لزوم الشيء وحبسه، وضبط الشيء: حفظه بالحزم[١].

وهذا التعريف اللغوي له وجه مناسبة بينه وبين الاستخدام الاصطلاحي لمفهوم ضوابط المقاصد، ذلك أنّ المقصود بالضوابط: هي عبارة عن أمارات تمنع من تداخل المعاني المتشابهة من ناحية، وهي من ناحية ثانية محاذير يجب مراعاتها لتحديد المعاني المقاصدية من حيث معرفتها أوّلاً، ثمّ من حيث اعتبارها وتحكيمها ثانياً.

ونجد لهذا التحديد استعمالاً عند الشاطبي، كما في معرض حديثه عن الجمع بين الظاهر والمعنى حين النظر في النصوص، حيث قال: أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً، على وجه لا يخلّ فيه المعنى بالنصّ، ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في **الضابط الذي به يعرف مقصد الشرع**[٢].

وأوّل من أفرد مبحثاً لهذا الموضوع هو العلامة محمد الطاهر بن عاشور، حيث عقد في مستهلّ القسم الثاني من كتابه مقاصد الشريعة الذي عنون له: بمقاصد التشريع العامة، فصلاً بعنوان: الصفة الضابطة للمقاصد الشرعية، وفيه تطرّق إلى بيان ضوابط المقاصد، فقال: **المقاصد الشرعية نوعان: معانٍ حقيقية، ومعانٍ عرفية عامة**، ويشترط في جميعها أن يكون **ثابتاً، ظاهراً، منضبطاً، مطّرداً** . . .، والفرق بين المعاني الحقيقية والمعاني العرفية ـ كما حدّدها ابن عاشور ـ، أنّ المعاني الحقيقية: هي التي لها تحقق في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتَها للمصلحة أو منافرتها لها، أي تكون جالبة نفعاً عاماً أو ضراً عاماً، إدراكاً مستقلاً عن التوقف على

(١) ابن منظور: لسان العرب، مادة ضبط.
(٢) الموافقات ٢/٣٩٣.

معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعاً، وكون الاعتداء على النفوس ضاراً، وكون الأخذ على يد الظالم نافعاً لصلاح المجتمع.

وأما المعاني العرفية: فهي المجرَّبات التي ألفتها نفوس الجماهير، واستحسنتها استحساناً ناشئاً عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنى ينبغي تعامل الأمة به، وكإدراك كون عقوبة الجاني رادعة إياه عن العود إلى مثل جنايته، ورادعة غيره عن الإجرام، وكون ضد ذينك يؤثّر ضدّ أثريْهما، وإدراك كون القذارة تقتضي التطهّر.

ثمّ قال: وقد اشترطت لهذين النوعين: الثبوت، والظهور، والانضباط، والاطراد ظنّاً قريباً من الجزم.

فالمراد **بالثبوت**: أن تكون تلك المعاني مجزوماً بتحققها أو مظنوناً ظنّاً قريباً من الجزم.

والمراد **بالظهور**: الاتضاح، بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهه، مثل حفظ النسب الذي هو المقصد من مشروعية النكاح، فهو معنى ظاهر ولا يلتبس بحفظه الذي يحصل بالمخادنة.

والمراد **بالانضباط**: أن يكون للمعنى حد معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصداً شرعياً قدراً غير مشكّك، مثل حفظ العقل إلى القدر الذي يخرج به العاقل عن تصرّفات العقلاء الذي هو المقصد من مشروعية التعزير بالضرب عند الإسكار.

والمراد **بالاطّراد**: أن لا يكون المعنى مختلفاً باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار، مثل وصف الإسلام، والقدرة على الإنفاق في تحقيق مقصد الملاءَمة للمعاشرة المسماة بالكفاءة المشروطة في النكاح في قول مالك وجماعة من الفقهاء، بخلاف التماثل في الإثراء أو في القبيلة[1].

---

(١) مقاصد الشريعة ص ٥٠ ـ ٥١.

والمعتمد عند المالكية اشتراط الكفاءة في التديّن بحيث يكون الزوج ذا ديانة احترازاً من أهل الفسوق، والسلامة من العيوب الموجبة للردّ لا على معنى النسب والحسب.

ما يتردّد بين كونه صلاحاً تارة وفساداً تارة أخرى:

وقد تتردّد معاني بين كونها صلاحاً تارة وفساداً تارة أخرى، وذلك بأن يختلّ منها وصف الاطّراد، فهذه لا تصلح لاعتبارها مقاصد شرعية على الإطلاق، ولا لعدم اعتبارها كذلك، بل المقصد الشرعي فيها أن توكل إلى نظر علماء الأمة وولاة أمورها الأمناء على مصالحها من أهل الحل والعقد، لتعيين الوصف الجدير بالاعتبار في أحد الأحوال دون غيره.

فبمثل هذه المعاني بشروطها هذه يحصل اليقين بأنّها مقاصد شرعيّة.

ما دلّ الدليل على اعتباره من معاني اعتبارية، أو معاني عرفية خاصّة:

وإن دلّت أدلّة شرعية أنّ الشريعة اعتبرت من مقاصدها معاني اعتبارية، أو معاني عرفية خاصّة احتاجت الشريعة إلى اعتبارها في مقاصدها لما تشتمل عليه من تحصيل صلاح عام أو دفع ضرّ كذلك، كاعتبار الرضاع سبباً لتحريم التزوّج بالأخت منه ومعاملته معاملة النسب في ذلك، لقوله تعالى في سياق ذكر المحرّمات من النساء ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾[1]، وقوله ﷺ: **«يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»**[2].

فيجب على الفقيه سبر تلك الاعتبارات، فإن حصل له الظنّ في الجملة بأنّها مقصودة للشارع أثبتها كمسائل فرعية قريبة من الأصول، ولا يجترىء على أن يتجاوز مواقع ورودها، وإن قوي الظنّ بأنّها مقاصد شرعيّة مطّردة فله حينئذٍ تأصيلها ومجاوزة مواقع ورودها، كاعتبار التبنّي مؤثّراً في

---

(١) النساء، ٢٣.

(٢) البخاري: الصحيح، كتاب الشهادات، باب الشهادة على الأنساب والرضاع.

جميع آثار البنوّة الحقيقية في صدر الإسلام قبل نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ هُوَ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ﴾[(١)].

فيستخلص من هذا كلّه أنّ المقاصد الشرعية معانٍ حقيقية لها تحقّق في الخارج، وتلحق بها المعاني الاعتبارية القريبة من الحقيقية، ومعانٍ عرفيّة عامّة متحقّقة، وتلحق بها معانٍ عرفية خاصّة تقرب من المعاني العرفية العامة.

الأوهام والتخيّلات غير صالحة لأن تكون مقاصد شرعيّة:

يقول ابن عاشور: إنّنا استقرينا الشريعة فوجدناها لا تراعي الأوهام والتخيّلات وتأمر بنبذها، فعلمنا أنّ البناء على الأوهام مرفوض في الشريعة . . .، وقضينا بأنّ الأوهام غير صالحة لأن تكون مقاصد شرعية، ففي الموطّأ أنّ رسول الله ﷺ رأى رجلاً يسوق بَدَنَة، فقال له: «**اركبها**»، فقال: يا رسول الله إنّها بدنة، فقال: «**اركبها ويلك**»، في الثانية أو في الثالثة[(٢)].

وفي الموطّأ أن عبدالله بن عمر كفّن ابنه واقد بن عبدالله حين مات بالجحفة وهو محرم، وقال: لولا أنّنا حُرُم لطيّبناه ـ أي ما منعهم من تطييبه إلاّ أنّ الجماعة كلّهم محرمون لا يجوز لهم مسّ الطيب ـ.

قال مالك: وإنّما يعمل الرجل ما دام حيًّا، فإذا مات فقد انقضى العمل[(٣)]، فأشار إلى أنّ المحرم إذا مات يطيب إن كان معه من الناس غير محرم يجوز له مسّ الطيب.

والمقصود من ذلك نسخ الحديث الوارد أنّ رجلاً وقصته ناقته وهو محرم فمات، فقال رسول الله ﷺ: «**لا تخمّروا وجهه ولا تمسّوه بطيب فإنّه يبعث يوم القيامة ملبّياً**»[(٤)].

---

(١) الأحزاب، ٥.
(٢) البخاري: الصحيح، كتاب الحج، باب جواز ركوب البُدْن.
(٣) مالك: الموطّأ، كتاب الحج، باب تخمير المحرم وجهه.
(٤) البخاري: الصحيح، كتاب الحجّ، باب ما ينهى من الطيب للمحرم والمحرمة.

وقد قيل: إنّ تلك خصوصية له، قد علم الله سرّاً أوجب اختصاصه بتلك المزيّة، ولذلك رجّح ابن عاشور: أنّ ذلك لئلا يتلطّخ محنّطوه، فالنهي لأجل الأحياء لا لأجل الميت، وجعل حرمانه من الحنوط سبباً لحشره ملبّياً تنويهاً بشأن الحجّ.

وأبطل الإسلام أحكام التبنّي التي كانت في الجاهلية وفي صدر الإسلام لكونه أمراً وهميًا.

ومن حقّ الفقيه مهما لاح له ما يوهم جعل الوهم مُدرك حكم شرعي، أن يتعمّق في التأمّل عسى أن يظفر بما يزيل ذلك الوهم، ويرى أنّ ثمّة معنى حقيقيًا هو مناط التشريع قد قارنه أمر وهميّ فغطّى عليه في نظر عموم الناس، لأنّهم ألفوا المصير إلى الأوهام.

مثاله: النهي عن غسل الشهيد في الجهاد، وقول رسول الله ﷺ في الشهيد: «**إنّه يبعث يوم القيامة ودمه يثعب، اللون لون الدم، والريح ريح المسك**».

فيتوهّم كثير من الناس أنّ علّة ترك غسله هي بقاء دمه في جروحه يبعث بها يوم القيامة، وليس كذلك، لأنّه لو غسل جهلاً أو نسياناً أو عمداً لما بطلت تلك المزية، ولجعل الله له في جرحه دماً يثعب شهادة له بين أهل المحشر، ولكن علّة النهي هي أنّ الناس في شغل عن التفرّغ إلى غسل موتى الجهاد، فلمّا علم الله ما يحصل من انكسار خواطر أهل الصفّ حين إصابتهم بالجراح من بقاء جراحتهم، ومن دفنهم على تلك الحالة، وعلم انكسار خواطر أهليهم وذويهم، عوّضهم الله تلك المزيّة الجليلة.

توجيه:

الأمور الوهمية وإن كانت لا تصلح أن تكون مقصداً شرعياً للتشريع، فهي صالحة لأن يستعان بها في تحقيق المقاصد الشرعية، فتكون طريقاً للدعوة والموعظة ترغيباً وترهيباً، كقوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ

لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾[(١)]، وقوله ﷺ: **«العائد في صدقته كالكلب يعود في قيئه»**[(٢)].

فعلى الفقيه أن يفرّق بين المقاميْن، فلا يذهب يفرّع على تلك المواعظ أحكاماً فقهيّة، كمن توهّم أنّ الصائم إذا اغتاب أحداً أفطر لأنّه أكل لحم أخيه[(٣)].

وقد تعرّض العلامة ابن عاشور إلى هذا المعنى كذلك في فصل انتصاب الشارع للتشريع، حيث بيّن أنّ ما يهمّ الناظر في مقاصد الشريعة هو تمييز مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله ﷺ، والتفرقة بين أنواع تصرّفاته.

وعدّ من أحوال رسول الله ﷺ التي يصدر عنها قول منه أو فعل اثنيْ عشر حالاً، وذكر منها: حال التأديب، فقال: وأما حال التأديب فينبغي إجادة النظر فيه، لأنّ ذلك حال قد تحفّ به المبالغة لقصد التهديد، فعلى الفقيه أن يميّز ما يناسب أن يكون القصد منه بالذات التشريع، وما يناسب أن يكون القصد منه بالذات التوبيخ والتهديد، وضرب لذلك مثالاً بما ورد عن أبي هريرة أنّ رسول الله قال: **«والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيُحطب، ثمّ آمر بالصلاة فيؤذّن لها، ثمّ آمر رجلاً فيؤمّ الناس، ثمّ أخالف إلى رجال فأحرّق عليهم بيوتهم»**[(٤)].

فلا يُشتبه أنّ رسول الله ما كان ليحرّق بيوت المسلمين لأجل شهود صلاة العشاء في الجماعة، ولكن الكلام سيق مساق التهويل في التأديب[(٥)].

إشارة وتنبيه:

وتجدر الإشارة في نهاية هذه المحاضرة التنبيه إلى أنّ زميلنا الدكتور

---

(١) الحجرات، ١٢.
(٢) مالك: الموطأ، كتاب الزكاة، باب اشتراء الصدقة والعود فيها.
(٣) انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ٥٠ ـ ٥٥، بتصرّف.
(٤) مالك: الموطأ، كتاب صلاة الجماعة، باب فضل صلاة الجماعة على صلاة الفذّ.
(٥) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ٣٧.

نور الدين الخادمي قد بحث موضوع الضوابط في كتابه الاجتهاد المقاصدي الذي صدر ضمن سلسلة كتاب الأمّة، وخصّص له فصلاً بعنوان: ضوابط الاجتهاد المقاصدي، تحدّث في المبحث الأوّل منه على دواعي العمل بالضوابط ومبرّراته، وخصّص المبحث الثاني للحديث عن الضوابط العامّة والشروط الإجمالية للاجتهاد المقاصدي، فذكر ثلاثة مبادىء وقواعد كبرى تشكّل مرجعاً عاماً وإطاراً شاملاً لاعتبار المقاصد ومراعاتها، اصطلح على تسميتها بـ:

شرعيّة المقاصد وإسلاميتها وربانيتها.

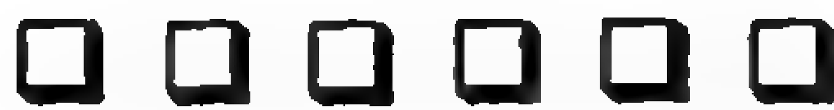
شمولية المقاصد وواقعيتها وأخلاقيتها.

عقلانية المقاصد وجريانها على وفق العقول الراجحة والأفهام السليمة والفطر العادية.

والحقيقة أنّ هذه القواعد ليست ضوابط بالمعنى العلمي الدقيق، بقدر ما هي خصائص عامة أو هي عبارة عن مميّزات وسمات عامّة.

ثمّ خصّص المبحث الثالث للحديث عن الضوابط الخاصّة، فذكر أنّ الكلام عن ضوابط وشروط المقاصد يمرّ حتما بالكلام عن ضوابط وشروط المصلحة المتوصّل إليها بالاستصلاح المرسل والقياس والعرف وغير ذلك.

ومن هنا أحال البحث على ضوابط كلّ من المصلحة المرسلة والعرف والعلّة، بحيث أخرج البحث من مجال ضوابط المقاصد الشرعية إلى مجال بعض الأدلّة والمباحث الأصولية، وإن كان لها وجه علاقة بالمقاصد، لكن ليس إلى الحدّ الذي تفقد فيه المقاصد خصوصيتها وذاتيتها.



المحاضرة السابعة عشرة:
أقسام المقاصد وأنواعها ومراتبها

توطئة:

كلّ ما سبق بيانه من مباحث خلال السداسي الأوّل من دراستنا لمادة مقاصد الشريعة، هو عبارة عن مقدّمات اصطلاحية، وتمهيدات تاريخية، ومداخل تأصيلية لموضوع مقاصد الشريعة الإسلامية.

وانطلاقاً من هذه المحاضرة وإلى نهاية السنة الدراسية بإذن الله تعالى سنتطرّق إلى البحث في قضايا من عمق المباحث المقاصدية.

وأوّل هذه المباحث: أقسام المقاصد وأنواعها ومراتبها:

أقسام المقاصد:

تنقسم المقاصد الشرعيّة إلى تقسيمات عديدة بحسب اعتبارات مختلفة، وكلّ قسم من هذه الأقسام يشتمل على أنواع من المقاصد، وقد نجد أحياناً في بعض أفراد هذه الأنواع مراتب مختلفة.

غير أنّ هذه التقسيمات المختلفة لأنواع المقاصد لا يعني بالضرورة انفصال كلّ نوع عن آخر، وإنّما هي تقنيات فرضها علينا البحث النظري العلمي بحسب الاعتبارات التي بنيت عليها تلك التقسيمات، وإلاّ فإنّ حقيقة الممارسة العلميّة المقاصديّة تشهد على تداخل بعض هذه الأنواع في بعض وتشابكها، كما سيتّضح لاحقاً.

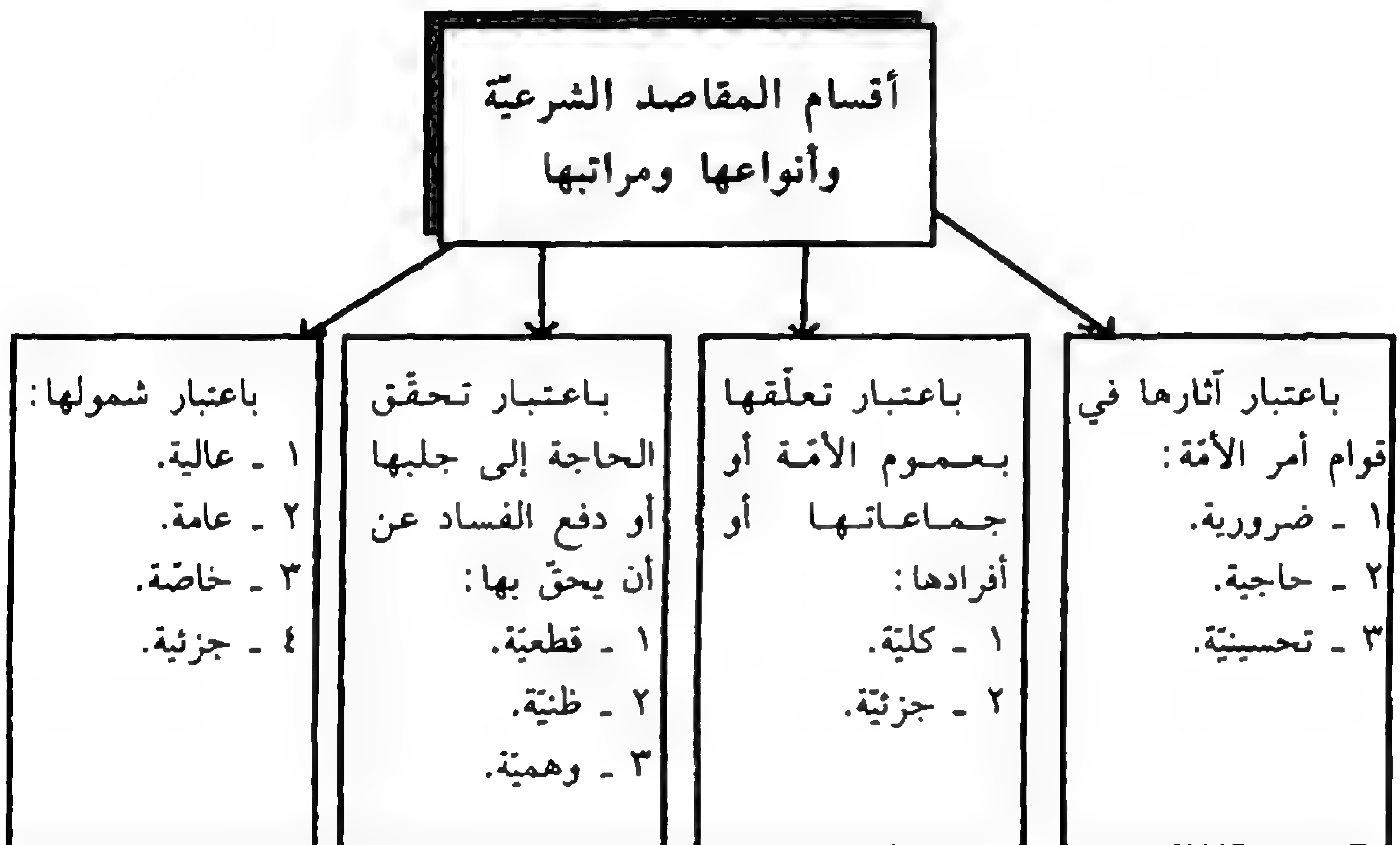
ويمكن أن نقسّم المقاصد بحسب الاعتبارات التي بنيت عليها إلى أربعة أقسام، هي:

١ ـ باعتبار آثارها في قوام أمر الأمّة.

٢ ـ باعتبار تعلّقها بعموم الأمّة أو جماعاتها أو أفرادها.

٣ ـ باعتبار تحقّق الحاجة إلى جلبها أو دفع الفساد عن أن يحقّ بها.

٤ ـ باعتبار شمولها.



التقسيم الأوّل: باعتبار آثارها في قوام أمر الأمّة:

تنقسم المقاصد بحسب قوّتها في ذاتها، أو باعتبار آثارها في قوام أمر الأمّة ـ كما ذكر العلامة محمد الطاهر بن عاشور ـ إلى ثلاثة أقسام: ضروريّة وحاجيّة وتحسينيّة.

١ ـ المقاصد الضرورية:

فأمّا المقاصد الضرورية: فهي التي لا بدّ منها في قيام مصالح الدين

والدنيا للجماعات وللأفراد بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، وإذا انخرمت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة وآلت حالة الأمّة إلى فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين.

وليس المراد باختلال نظام الأمَة هلاكها واضمحلالها لأنّ هذا قد سلمت منه أعرق الأمم في الوثنيَة والهمجيَة، ولكن المراد أن تصير أحوال الأمَة شبيهة بأحوال الأنعام بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها، وقد يفضي بعض ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الآجل بتفاني بعضها ببعض أو بتسلّط العدوّ عليها[1].

وهذه الضروريات تنحصر ـ كما هو المشهور عند العلماء ـ في كليّات خمس على الترتيب، وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وفي ذلك يقول الغزالي: «ومقصود الشرع منَ الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم»[2].

وقد نبّه البعض إلى أنّ هذه المقاصد الضروريّة مشار إليها بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾[3].

ولا خصوصية للنساء المؤمنات بذلك فقد كان رسول الله ﷺ يأخذ البيعة على الرجال بمثل ما نزل في المؤمنات[4].

فعن عبادة بن الصامت ـ وكان من الذين شهدوا ليلة العقبة ـ أنّ رسول الله ﷺ قال: «**تعالوا بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم**

---

(١) الشاطبي: الموافقات ٨/٢، ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ٨٠.

(٢) المستصفى ٢٨٧/١.

(٣) الممتحنة، ١٢.

(٤) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ٨١.

ولا تعصوني في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب به في الدنيا فهو له كفارة، ومن أصاب من ذلك شيئاً فستره الله فأمره إلى الله إن شاء عاقبه وإن شاء عفا عنه»[١].

ومراعاة هذه المقاصد الضرورية حاصل من ناحيتين:

الناحية الأولى: من حيث إيجادها وتحقيقها بإقامة أركانها وتثبيت قواعدها: ذلك أنّ أصول العبادات من الإيمان بالله والنطق بالشهادتين وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحجّ بيت الله الحرام شرّعت لإقامة الدين، وشرّع الزواج من أجل بقاء النوع الإنساني بالتوالد والتناسل لإيجاد النفس وإقامتها، وشرّع كلّ ما يكفل سلامة العقل وتنميته بالعلم والمعرفة، وحرّم كلّ ما يفسده أو يضعف قوّته لإقامته وتحقيقه، أمّا المال فشرّع الله لتحصيله وإيجاده السعي في طلب الرزق وأباح المعاملات والمبادلات التجارية.

الناحية الثانية: من حيث صيانتها وحمايتها بدرء الخلل الواقع أو المتوقّع فيها: وذلك بتشريع العقوبات الزاجرة فشرّع الإسلام عقوبة المرتدّ عن دينه وبيّن عقوبة المبتدع والمنحرف عن دينه وطلب بالأخذ على يد تارك الصلاة ومانع الزكاة والمنتهك لحرمة رمضان والمنكر لما علم من الدين بالضرورة، لصيانة مبدأ التديّن وإبعاد الناس عن الخبط في العقائد، وشرّع القصاص والديّة والكفارة ليتحقّق بذلك حفظ الأرواح وحقّ الحياة، كما شرّع أحكاماً للحفاظ على العقل فأوجب حدّ الشرب لمن يتناول المسكرات ليضمن صيانة العقل وحمايته، وهو مناط التكليف، وشرّع للحفاظ على النسل أحكاماً عديدة ابتداءاً بغضّ البصر وانتهاءً بإقامة حدّ الزنا على الزاني وحدّ القذف على القاذف ضماناً لعدم اختلاط الأنساب وحفاظا على بقاء النوع الإنساني، وأمّا المال فللمحافظة عليه شرّع حدّ السارق وحرّم

---

(١) البخاري: الصحيح، كتاب مناقب الأنصار، باب وفود الأنصار إلى النبيّ بمكّة وبيعة العقبة.

أكل أموال الناس بالباطل، وأوجب الضمان والتعويض على المتلف والمعتدي حماية للمال الذي به قوام الأعمال(١).

٢ ـ المقاصد الحاجية:

أمّا المقاصد الحاجيّة: فهي كلّ ما تحتاج إليه الأمّة والأفراد من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدّي في الغالب إلى الحرج والمشقّة اللاحقة بفوت المطلوب فإذا لم تراع دخل على المكلّفين على الجملة الحرج والمشقّة من غير أن يبلغ مبلغ الفساد المتوقّع، لكن تكون حياتهم على حالة غير منتظمة(٢).

وذكروا أنّها جارية في العبادات والعادات والمعاملات والعقوبات:

ففي العبادات شرّع الله الرخص تخفيفاً عن المكلّفين إذا كان في العزيمة مشقّة عليهم فشرّع قصر الصلاة وجمعها للمسافر، وأباح الفطر في رمضان للمريض والمسافر، وأسقط الصلاة عن الحائض والنفساء، وجوّز المسح على الخفين والجبيرة للمعذور، وغيرها من الرخص التي شرّعت لرفع الحرج عن الناس في عباداتهم.

وفي العادات أباح الإسلام الصيد والتمتّع بما لذّ من طيّبات الرزق الحلال.

وفي المعاملات شرّع كثيراً من أنواع العقود والتصرّفات التي تقتضيها حاجات الناس رغم أنّ الأسس العامّة للعقود لا تنطبق عليها، فأجازها الإسلام خلافاً للقياس، ومقتضى القواعد العامة لحاجة الناس إليها ولرفع الحرج ودفع المشقّة عنهم في التعامل، وذلك مثل عقد السلم مع أنّه بيع معدوم يشتمل على غرر منهي عنه، وعقود الإجارة والقرض والمضاربة والمساقاة والمزارعة والحوالة والصلح، وبعض التصرَفات كالإبراء والضمان

---

(١) الموافقات ٢/٨ ـ ١٠، مقاصد الشريعة ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٢) الموافقات ٢/١٠ ـ ١١، مقاصد الشريعة ٨٤، الشوكاني: إرشاد الفحول ص ٢١٦.

ونحوهما، للحاجة والمشقة العظيمة في أنّ كلّ أحد لا ينتفع إلاّ بما هو ملكه ولا يستوفي إلاّ ممّن عليه حقّه، ولا يأخذه إلاّ بكماله ولا يتعاطى أموره إلاّ بنفسه، على مقتضى القواعد العامّة.

فسهّل الإسلام الأمر على الناس وأباح لهم الانتفاع بملك الغير بطريق الإجارة أو الإعارة أو القراض، وأجاز الاستعانة بالغير وكالةً وإيداعاً وشركةً ومضاربةً ومساقاةً، ومكّن صاحب الحقّ من استيفاء حقّه من غير المدين حوالة، وشرَع طرق الاستيثاق بالدين برهن وكفالة وضمان، وساعد على إسقاط الحقوق صلحاً على بعض الدين وإبراءً على الدين كلّه، كما شرّع الخيارات دفعاً للغبن والاستغلال وشرّع الوصيّة عند الموت ليتدارك الإنسان ما فرط في حال الحياة وفسح له حدود الثلث دون ما زاد عليه دفعا للضرر عن الورثة، فحصل التيسير ودفع المشقّة في الجانبين.

وفي العقوبات شرّع للوليّ حقّ العفو عن القصاص وأمر بتضامن الأقارب في تحمَل الديات ودرأ الحدود بالشبهات[١].

٣ ـ المقاصد التحسينية:

وأمّا المقاصد التحسينيّة: فهي الأخذ بمحاسن العادات وما تقتضيه المروءات، وتجنّب الأحوال المدنّسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق.

وإذا فقدت لم تختلَ حياة الناس كما في فقد الضروريات، ولا يصيبهم الحرج والمشقّة كما في فقد الحاجيات، غير أنّ حياتهم تصبح مستهجنة في تقدير أهل العقول الراجحة ـ هذا ما ذكره الشاطبي ـ[٢].

وذكروا أنّها جارية فيما جرت فيه الضروريات والحاجيات:

ففي العبادات شرّعت الطهارات وستر العورات والاحتراز عن

(١) السيوطي: الأشباه والنظائر ص ٧٩، ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٢٥٧/١.
(٢) الموافقات ١١/٢.

النجاسات وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيآت والتقرّب إلى الله بأنواع الطاعات.

وفي العادات أرشد الشرع إلى آداب الأكل والشرب ومجانبة الخبائث من المطعومات والمشروبات والإسراف والإقتار في المتناولات.

وفي المعاملات حرّم الغشّ والتدليس والاحتكار ونهى عن بيع النجاسات وعن بيع الإنسان على بيع أخيه، وغير ذلك ممّا يجعل معاملات الناس على أحسن منهاج وأفضل عادات.

وفي العقوبات منع التمثيل بالقتلى وحرّم قتل النساء والأطفال والرهبان في الحروب، وأوجب الوفاء بالعهد وحرّم الغدر(١).

وقليل الأمثلة ـ كما قال الشاطبي ـ يدلّ على ما سواها ممّا هو في معناها، فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية، إذ ليس فقدانها بمخلّ بأمر ضروري ولا حاجي، وإنّما جرت مجرى التحسين والتزيين(٢).

وكما قال الغزالي، فالتحسينيات هي: ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات(٣).

ومن التحسيني سدّ ذرائع الفساد فهو أحسن من انتظار التورّط فيه ـ كما قال العلامة محمد الطاهر بن عاشور ـ(٤).

وأنتم تلاحظون من خلال هذا العرض المسهب نوعاً ما، أنّ الأصوليين قد درجوا في هذا التقسيم الثلاثي، أعني إلى ضروري وحاجي

---

(١) الموافقات ١١/٢، إرشاد الفحول ص ٢١٧.

(٢) الموافقات ١٢/٢.

(٣) المستصفى ٢٩٠/١.

(٤) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ٨٥.

وتحسيني، أن يرتّبوا الضروري منها إلى خمس مراتب، هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، على ما اشتهر بينهم.

في حين يقسّمون الحاجي والتحسيني إلى أربع مراتب أخرى، هي: العبادات والعادات والمعاملات والعقوبات.

والحقيقة أنّ الضروري لا يستقلّ بمراتبه الخمس، فمن الحاجي ـ كما قال العلامة محمد الطاهر بن عاشور ـ ما يدخل في الكليات الخمسة المتقدّمة في الضروري إلاّ أنّه ليس بالغاً حدّ الضرورة[١].

وعليه، فإنّ المقاصد الضرورية لا تستقل بتلك المراتب الخمس، بل تشاركها فيها المقاصد الحاجية والمقاصد التحسينية، غاية ما في الأمر أنّ المقاصد الضرورية هي المقاصد الأصلية، وما سواها من المقاصد الحاجية والتحسينية هي تابعة لها، وخادمة لها.

ومثال ذلك: في كليّ حفظ النسل مثلاً: تحريم الزنا: هو مقصد ضروري، وهو مقصد أصليّ، وتحريم النظر إلى عورة المرأة: هو مقصد حاجي، والأمر بستر العورات والنهي عن التبرّج: هو مقصد تحسينيّ، وكلًّا من المقصدين الحاجي والتحسيني يقومان على المقصد الأصلي بالخدمة والتحسين.

وقس على ذلك جميع المقاصد الحاجية والتحسينية في علاقتها بالمقاصد الضرورية، لأنّ الضروري ـ كما يقول الإمام الشاطبي ـ هو الأصل المقصود وما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه أو كفرع من فروعه[٢].

فالعبادات والعادات والمعاملات والعقوبات راجعة إلى حفظ الكليات الخمسة، وقد صرّح بذلك الشاطبي في قوله: والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً . . .، والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً، لكن

---

(١) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ٨٥.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٢/١٦، ١٨.

بواسطة العادات، والجنايات ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم[١].

ولذلك أرى أنّ من الأهميّة في هذا التقسيم، ومن الإحكام في المنهج أن أعدل عن هذا الترتيب في المقاصد الحاجية والتحسينية، فيما رأوا أنّه يجري في العبادات والعادات والمعاملات والعقوبات، وأسير معكم في الحديث على تقسيم يقوم على مشاركة المقاصد الحاجية والمقاصد التحسينية للمقاصد الضرورية فيما يدخل في الكليات الخمسة، فيسهل علينا بعد ذلك رسم الجداول، وإدراك وجه المعقولية في اعتماد موازين الترجيح عند التزاحم، كما سنبيّن ذلك في محاضرات لاحقة إن شاء الله.

٤ ـ المكمّلات:

وتجدر الإشارة إلى أنّ لكلّ مقصد من هذه المقاصد الثلاثة ـ أعني الضرورية والحاجية والتحسينية ـ مكمّلات، وفي ذلك يقول الغزالي: ويتعلّق بأذيال كلّ قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمّة لها[٢]، ومثّل لذلك بأمثلة وتطبيقات عديدة.

وقال الشاطبي: كلّ مرتبة من هذه المراتب ـ أي الضرورية والحاجية والتحسينية ـ ينضمّ إليها ما هو كالتتمّة والتكملة، ممّا لو فرضنا فقده لم يخلّ بحكمتها الأصلية[٣].

وهذه المكمّلات يظهر وجه الأهميّة في كونها عبارة عن متمّمات لتكون حصناً منيعاً للحفاظ على مصالح الخلق، وسياجاً أميناً لتحقيق المقاصد الثلاثة على الوجه الأكمل، وفقدان هذه المكملات لا يخلّ بالمقصد، وإن كان يتأثر بفقدها نوعاً ما.

---

(١) الشاطبي: الموافقات ٢/٩.

(٢) المستصفى ١/٢٨٦.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٢/١٢.

وفيما يلي جدول توضيحي لأنواع المقاصد ومراتبها بحسب قوّتها في ذاتها، أو باعتبار آثارها في قوام أمر الأمّة:

مقاصد:	الدين	النفس	العقل	النسل	المال
ضرورية: (مراعاتها من جانب الوجود). بما يقيم أركانها ويثبت قواعدها	تشريع الإيمان وأركان الإسلام	تشريع ما تتوقف عليه الحياة من الطعام والشراب واللباس والسكنى واتقاء الأمراض	تشريع ما يكفل تنميته من العلم والمعرفة والبحث والنظر في الكون والأنفس	تشريع كل ما فيه حفظ النسل حفظاً للنفوس	تشريع الضرب في مناكب الأرض وإباحة أصل المعاملات المختلفة التي تكفل تداول المال بين الناس
ضرورية: (مراعاتها من جانب العدم). بما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقّع فيها	تشريع العقوبات الرادعة لكل اعتداء على الدين ومعاقبة المستهترين بأركان الدين	تشريع القصاص في النفس والأطراف حفظاً من الإتلاف	تحريم كل ما يفسده أو يضعف قوّة نظره وتشريع العقوبات الزاجرة لكلّ من يتعرّض إلى إفساده	تحريم الزنا وإيجاب الحدّ فيه قطعاً لإفساد النسل	منع الإسراف والسرقة والغصب وتشريع الضمان والحدّ والتعزير زجراً عن العدوان وجبراً للحقوق.
حاجية:	تشريع الرخص المخففة كالنطق بكلمة الكفر عند الإكراه وفطر المسافر في رمضان والرخص المناطة بالمرض	إباحة الصيد والتمتع بالطيبات فيما زاد على أصل الضروريات من المأكل والمشرب والمسكن والملبس	تحريم قليل الخمر وإن لم يسكر	تشريع الطلاق واشتراط أربعة شهود في الزنا وإقامة الحد على المجترئين عليه. وتحريم النظر إلى العورات	التوسع في إباحة المعاملات وما فيه غرراً يسيراً تسهيلاً على الناس وتخفيفاً عنهم.

مقاصد:	الدين	النفس	العقل	النسل	المال
تحسينية:	تشريع أحكام النجاسات والطهارات وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات وكذا التقرب إلى الله بأنواع النوافل	تشريع آداب الطعام والشراب ومجانبة التقتير مع الرفق والإحسان لا سيما في نوافل القربات	مباعدة المسكرات وإن لم يقصد استعمالها	تشريع الكفاءة بين الزوجين وآداب المعاشرة بينهما والأمر بستر العورات والنهي عن التبرّج	التورع في كسب الأموال وإنفاقه، والبذل منه لأصحاب الحاجات تطوعاً
مكملات الضروريات	تشريع الجماعة في الصلاة وإعلانها بالآذان لإظهار شعائر الدين	تشريع التماثل في القصاص للحيلولة دون بقاء العداوة والبغضاء	تحريم بيع العنب لمن يعصره خمراً وتحريم عصرها	تحريم الخلوة بالأجنبية والأمر بالاستئذان	تحريم التحايل على الربا والجشع والطمع في المعاملات
مكملات الحاجيات	جواز إسقاط سجود السهو في الجمعة والعيدين رفعا للحرج	تشريع الجمع تخفيفا على الأنفس	تحريم حمل الخمر وبيعها للغير بما يكون تيسيراً لشربها	تشريع الكفاءة ومراعاة مهر المثل فإنّ أصل الزواج يتحقّق بدونهما غير أنّهما أدعى إلى دوام الألفة	تشريع الإشهاد والكتابة وأخذ الرهن في البيع وتشريع الخيارات والنهي عن بيع المعدوم
مكملات التحسينيات	مراعاة مندوبات الطهارات وتخيّر أحسن الأضحيات	انتقاء أطيب المطعومات ومحاسن الثياب والعطورات	النهي عن اللغو أو الإصغاء إليه والتحذير من الجلوس في أماكن تشرب بها الخمور	اختيار الزوجة ذات الجمال بعد الدين	تحسين العمل وإتقانه لتكثير ماله.

وممّا تقدّم بيانه تتضح جملة من المسائل يتطلّب المقام إيرادها، وهي:

أوّلاً: أنّ المقاصد الضرورية - كما ذكر الغزالي والشاطبي - هي أصول الدين وقواعد الشريعة وكلّيات الملّة، والتفويت فيها محرّم باتّفاق، وهي مرعية في كلّ ملّة بحيث لم تختلف فيها الملل كما اختلفت في الفروع، وإن كان الشوكاني قد نقل خلاف العلماء في دعوى اتّفاق الشرائع على مراعاة هذا القسم من المصالح(١).

ثانياً: أنّ الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتحسيني، ولذلك إذا اقتضى الأمر إسقاط الحاجي أو التحسيني من أجل المحافظة على الضروري، فإسقاط أحدهما يكون واجباً، لأنّ الحاجي أو التحسيني مكمّلان للضروري(٢).

ثالثاً: أنّه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري.

رابعاً: أنّ هذا التقسيم إنّما تظهر ثمرته عند التزاحم، وإلاّ فإنّ الشارع قد اعتنى بالحاجي والتحسيني اعتناءه بالضروري(٣).

خامساً: أنّ مراتب الكليات متفاوتة فيما بينها، فبعضها أولى بالاعتبار من بعض، فلو تعارض ضروري النفس مع ضروري المال قدّم الأوّل على الثاني، كما هو الحال في أكل مال الغير إذا اضطّر إليه لأنّ حرمة مال الغير أخفّ من حرمة النفس، وفوات النفس أعظم من إتلاف مال الغير ببدل(٤).

---

(١) انظر: المستصفى ٢٨٨/١، الموافقات ٢٥/٢، وقارن بالشوكاني: إرشاد الفحول ص ٢١٦.

(٢) الموافقات ١٦/٢، المستصفى ٢٨٧/١.

(٣) الموافقات ١٦/٢ - ١٧، و٢٥.

(٤) ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٨٠/١.

التقسيم الثاني: باعتبار تعلّقها بعموم الأمّة أو جماعاتها أو أفرادها:

تنقسم المقاصد من حيث العموم والخصوص، أو باعتبار تعلّقها بعموم الأمّة أو جماعاتها أو أفرادها ـ على حدّ تعبير العلامة محمد الطاهر بن عاشور ـ إلى قسمين: مقاصد كليّة ومقاصد جزئية، وبيانها كما يلي[١]:

المقاصد	تعريفها	أمثلتها	أهميتها
الكلية	هي التي تعود على جميع الأمة أو على جماعة عظيمة منها بالخير والنفع	**المصالح العامة لجميع الأمّة**: حماية العقيدة من الانحراف وتحصين الأمة من التفرق وصون الدين من الزوال وحماية المقدسات من الوقوع تحت الأعداء وحفظ القرآن من التلاشي العام أو التغيير العام بانقضاء حفاظه وتلف مصاحفه معاً، وحفظ السنة من دخول الموضوعات ونحو ذلك ممّا صلاحه وفساده يتناول جميع الأمّة، وكلّ فرد منها. **مصالح تعود على الجماعات العظيمة**: هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات المتعلقة بقطر من الأقطار على حسب مبلغ حاجاته كتوفر القضاة لفضّ المنازعات والمعاهدات التي تؤمن طرق التجارة	تظهر عند تعارض مصالح في مناط واحد: حيث تقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصّة إذا تعذر الجمع بينهما مثل تحريم الاحتكار وإباحة التسعير ونزع الملكية للمنفعة العامة وبيع مال المدين جبرا عنه والحَجر على السفيه والمدين وتضمين الصناع وإلزام أصحاب المهن الحرة كالطبيب والمهندس والصيدلي بتسعيرة معيّنة رعاية للمصالح العامة.

(١) انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ٨٩ ـ ٩٠.

المقاصد	تعريفها	أمثلتها	أهميتها
الجزئية	هي مصلحة فرد أو مجموعة قليلة	تكفلت لحفظها أحكام الشريعة في المعاملات: كالمصلحة القاضية بفسخ الزواج من المفقود، وانقضاء عدة من تباعدت حيضتها بالأشهر، لأنها مصالح نادرة تتعلق بأفراد	

التقسيم الثالث: باعتبار تحقّق الحاجة إلى جلبها أو دفع الفساد عن أن يحقّ بها:

تنقسم المقاصد باعتبار تحقّق الحاجة إلى جلبها أو دفع الفساد عن أن يحقّ بها ـ على حدّ تعبير العلامة محمد الطاهر بن عاشور ـ إلى ثلاثة أقسام: مقاصد قطعية ومقاصد ظنية ومقاصد وهميّة، وبيانها كما يلي[1]:

المقاصد	تعريفها	أمثلتها	أمثلة عند تعارضها
القطعية	هي التي دلت عليها أدلّة من قبيل النص الذي لا يحتمل تأويلاً لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾. وما تظافرت الأدلّة الكثيرة عليها ممّا مستنده استقراء الشريعة	كوجوب الحج لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾. مثل مراعاة الكليات الخمس	الاستسلام للعدو بدعوى الحفاظ على النفس وحقن الدماء، قد يجرّ المزيد من سفك الدماء زيادة على هتك الأعراض والإفساد في الأرض

(١) انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ٩٠ ـ ٩١.

المقاصد	تعريفها	أمثلتها	أمثلة عند تعارضها
الظنية	هي ما اقتضى العقل ظنّه على ضوء مقاصد الشريعة أو ما دلّ عليه دليل ظني من الشرع	كاتخاذ كلاب الحراسة في زمن الخوف في القيروان مثل حديث: **«لا يقضي القاضي وهو غضبان»**.	ومراتب الظنون في فهم مقاصد الشريعة متفاوتة بحسب تفاوت الاستقراء المستند إلى مقدار ما بين يدي الناظر من الأدلة، وبحسب خفاء الدلالة وقوتها، فإن دلالة تحريم الخمر مثلاً على كون مقصد الشريعة حفظ العقول عن الفساد العارض دلالة واضحة، ولذلك لم يكد يختلف المجتهدون في تحريم ما يصل بالشارب إلى حد الإسكار
الموهومة	هي التي يتخيل فيها صلاح وخير، وهو عند التأمل ضرر: إمّا لخفاء ضرر وإمّا لكون الصلاح مغمورا بفساد	مثل تناول المخدرات بدعوى الهروب من المشاكل. كما أخبرنا القرآن ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾	كإيجاب كفارة الصيام بدل الإطعام لمن واقع في نهار رمضان

التقسيم الرابع: باعتبار شمولها:

تنقسم المقاصد من حيث الشمول، إلى أربعة أقسام، هي: المقاصد العالية، والمقاصد العامة، والمقاصد الخاصّة، والمقاصد الجزئية، وبيانها كما يلي:

١ ـ **المقاصد العالية**: ـ كما سمّاها العلامة محمد الطاهر بن عاشور ـ، ففي معرض حديثه عن الأوصاف المشتركة في الأحكام المتماثلة، قال: فإن كانت تلك الأوصاف فرعيّة قريبة سمّيناها عللاً مثل الإسكار، وإن كانت كلّيات سمّيناها مقاصد قريبة مثل حفظ العقل، وإن كانت كلّيات عالية سمّيناها مقاصد عالية[١].

أو هي غاية التشريع العامّة ـ حسب تعبيره وتعبير الأستاذ علاّل الفاسي ـ، مثل العدل والمساواة والحريّة ونحوها، فالعدالة من صميم مقاصد الشريعة[٢]، والمساواة في التشريع أصل لا يتخلّف إلاّ عند وجود مانع[٣]، واستواء أفراد الأمّة في تصرّفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة وذلك هو المراد بالحريّة[٤].

وكذلك: عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلّفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع[٥].

وأشار ابن رشد في آخر كتابه «بداية المجتهد» إلى بعض المقاصد العالية للشريعة الإسلاميّة، حين قال: إنّ السنن المشروعة العمليّة المقصود منها هو الفضائل النفسانيّة، وذكر منها الشكر والعفّة والعدل والسخاء[٦]، وكذلك أشار إليها العزّ بن عبدالسلام في كتابه شجرة المعارف.

٢ ـ **المقاصد العامّة**: وهي الكليّات الخمس التي اجتمعت عليها جميع الأدلّة أو أغلبها، وعلمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلّة لا تنحصر في باب

---

(١) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ١١٣.
(٢) الفاسي، علاّل: مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارمها ص ٥٣.
(٣) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ١٠١.
(٤) المصدر السابق ص ١٣٩.
(٥) علال الفاسي: مقاصد الشريعة ومكارمها ٤٥ ـ ٤٦.
(٦) ابن رشد: بداية المجتهد ٢/٤٧٥ ـ ٤٧٦.

واحد، مثل حفظ النفس التي نجد النهي عن قتلها وجعل قتلها سبباً للقصاص ومتوعّداً عليه ومقروناً بالشرك، ووجوب سدّ الرمق على الخائف على نفسه ولو بأكل الميتة، ونحو ذلك.

وقد درج الأصوليون على حصر هذه الكلّيات في خمسة مقاصد، وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وقد رأى بعض العلماء المعاصرين ضرورة مراجعة هذا الحصر ودعوا إلى زيادات على هذه الأصول الخمسة كالشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ والدكتور يوسف القرضاوي وغيرهما.

٣ ـ **المقاصد الخاصّة**: وهي المقاصد التي تختصّ بباب معيّن أو بأبواب متجانسة من الشريعة أو مجموعة متجانسة من أحكامها، مثل معرفة قصد الشارع من الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحجّ، ونحو ذلك.

ومن بين الكتابات التي اهتمّت بمقاصد العبادات: كتاب مقاصد العبادات في الصلاة والصيام والحجّ للعزّ بن عبدالسلام، والكتاب عبارة عن رسائل ثلاث قام بجمعها وتحقيقها عبدالرحيم أحمد قميحة.

وكذلك معرفة المقصد من أحكام العائلة ومقاصد التصرّفات الماليّة ومقاصد المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان، ومقاصد التبرّعات ومقاصد القضاء والشهادة والمقصد من العقوبات، وغيرها من المعاني التي قصد الشارع مراعاتها في مجال تشريعي معيّن.

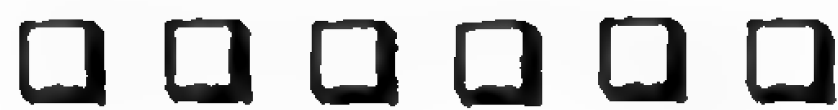
ويعتبر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور أبرز من اعتنى بهذا النوع من المقاصد وذلك في القسم الثالث من كتابه مقاصد الشريعة.

٤ ـ **المقاصد الجزئية**: وهي الأسرار والحِكم والعلل المقصودة من الشارع في تشريع كلّ حكم من الأحكام الفرعيّة، إذ ليس في الشريعة ـ كما قال ابن قيم الجوزيّة ـ حكم واحد إلاّ وله معنى وحكمة يعقله من يعقله ويخفى على من خفي عليه[١].

(١) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ٨٦/٢.

تلك هي أقسام المقاصد وأنواعها ومراتبها بحسب الاعتبارات التي بنيت عليها، والجدير بالملاحظة أنّ أهميّة هذه التقسيمات إنّما تظهر بالأساس في ما توفّره من منهجية للتفقّه من ناحية، وما تسعف به الفقيه من قدرة على تنظيم المقاصد وترتيبها في إطار كليّ جامع يحدّد لكلّ منها قيمتها وأهميّتها، فيقدّم ما يستحقّ تقديمه، ويؤخّر ما يتطلّب تأخيره، ويهتمّ بما يفرض عليه اعتباره، ويلغي ما يستحقّ إهداره.

وهذا يؤول بنا إلى الحديث عن فقه الموازنات في المقاصد الشرعية، أو الترجيح والموازنة بين المقاصد، وهذا الموضوع نتطرّق إليه في محاضرات قادمة إن شاء الله.



المحاضرة الثامنة عشرة:
المقاصد والوسائل

إنّ العناية بالوسائل لا يقلّ أهميّة عن العناية بالمقاصد، ومقام التمييز بينهما مقام مهمّ، ذلك أنّ الجمود على الوسائل من شأنه أن يضيّق واسعاً، كما أنّ التوسّع فيها من شأنه أن يؤدّي إلى التحلّل من كلّ الضوابط المشروعة.

وهذا الموضوع ـ أقصد موضوع التمييز بين المقاصد والوسائل ـ كان لابن عبدالسلام فضل السبق في فتح أبواب البحث فيه، حيث قسّم المصالح والمفاسد إلى مقاصد ووسائل، وخصّص فصلين في كتابه القواعد أحدهما: لبحث وسائل المصالح، وثانيهما: لبحث وسائل المفاسد، وبيّن وجوه المفاضلة بين المقاصد والوسائل، وطرق الترجيح بين الوسائل[١].

ووسّع تلميذه القرافي في بحث وجوه هذه المسألة في الفرق الثامن والخمسين من كتابه الفروق[٢].

ثمّ تتالت الأبحاث بعد ذلك بين مختصر وشارح، إلى أن جاء العلاّمة محمد الطاهر بن عاشور فدقّق البحث في خصوص هذه المسألة وصرّح بأنّ تمييز المقاصد من الوسائل مبحث مهمّ لم يفِ المتقدّمون بما يستحقّه من

(١) انظر: ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام ١/٨٤ ـ ٨٨.

(٢) انظر: الفروق ٢/٣٢ ـ ٣٤.

التفصيل والتدقيق إلاّ ما كان من الشيخ ابن عبدالسلام وتلميذه القرافي[١].

وتناول العلامة ابن عاشور هذا الموضوع في القسم الثالث المتعلّق بمقاصد التشريع الخاصّة بأنواع المعاملات بين الناس، فذكر أنّ المقاصد: هي الأعمال والتصرّفات المقصورة لذاتها والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتّى أو تحمل على السعي إليها امتثالاً.

وعرّف الوسائل بأنّها: الأحكام التي شرّعت لأنّ بها تحصيل أحكام أخرى، فهي غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، إذ بدونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال.

وخلاصة أبحاثهم أنّ كلّ فعل يصدر من الإنسان ظاهراً لا يخلو من أمريْن: إمّا أن يكون مقصوداً في ذاته، وإمّا أن يكون وسيلةً لغيره.

وهذا التقسيم ذكره الإمام القرافي في الفرق بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل فقال: موارد الأحكام على قسميْن: مقاصد: وهي المتضمّنة للمصالح والمفاسد في نفسها، ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها[٢].

فالمقاصد مطلوبة لذاتها، والوسائل مطلوبة للوصول بها إلى المقاصد، والاجتهاد المقاصدي اجتهاد يستند إلى التمييز بين المقاميْن، فالتفريق بينهما أمر متأكّد لدى المجتهد لترتيب الأولويات، وعدم التمييز بين المقاميْن يؤدّي إلى مزالق في الفهم وخلل في ترتيب الأولويات واضطراب في الحكم على الوقائع.

ولفهم هذيْن المقاميْن والموازنة بينهما ومعرفة طرق الترجيح يتطلّب الأمر الوقوف على بعض القواعد المتعلّقة بهما:

---

(١) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ١٥٢.

(٢) القرافي: الفروق ٢/٣٣، وشرح تنقيح الفصول ص ٤٤٩.
ونقل عنه هذا التقسيم وارتضاه كثير من المتأخّرين مثل الولاّتي والمشاط وغيرهما (الولاّتي، محمد يحيى: إيصال السالك إلى أصول مذهب الإمام مالك ص ١٧٢، المشاط: حسن بن محمد: الجواهر الثمينة في بيان أدلّة عالم المدينة ص ٢٢٧).

أفضليّة المقاصد على الوسائل:

المقاصد مطلوبة لذاتها، والوسائل مطلوبة للوصول بها إلى المقاصد، وما يطلب لذاته أفضل وأشرف ممّا يطلب لغيره، ولهذا متى حصل المقصود سقط اعتبار الوسيلة، ومتى ثبت أنّ الوسيلة لا تؤدّي إلى مقصودها لمانع لم يكن لمباشرتها معنى، ومتى تعارض اعتبار المقصود مع اعتبار الوسيلة فاعتبار المقصود ومراعاته أولى، وهذه القواعد كلّها تدلّ على شرف المقاصد وتقديمها على الوسائل.

والوسائل وإن تميّزت ببعض وجوه الفضل إلاّ أنّ هذا التميّز لا يستلزم أفضليتها على المقاصد مطلقاً، إذ المزيّة لا تقتضي الأفضليّة[١].

ومثّل القرافي لذلك ـ في الفرق الحادي والتسعين وهو الفرق بين قاعدة الأفضليّة وبين قاعدة المزيّة والخاصيّة ـ بالأذان والإقامة، فهما وسيلتان إلى الصلاة، والوسائل أخفض رتبة من المقاصد، ومع ذلك فقد ثبت في الحديث الصحيح أنّ الشيطان ينفر من الأذان والإقامة ولا ينفر من الصلاة ولا يهابها[٢].

فالمفضول يجوز أن يختصّ بما ليس للفاضل، وعلى هذه القاعدة تخرّجت الإقامة والأذان وأنّ من خواصهما التي جعل الله تعالى لهما أنّ الشيطان ينفر منهما دون الصلاة، ولا يقتضي ذلك بالضرورة أفضليتهما على الصلاة[٣].

تعارض المقاصد والوسائل:

شرّعت الوسائل لتحصيل المقصود على الوجه المطلوب الأكمل،

---

(١) مخدوم، مصطفى: قواعد الوسائل في الشريعة الإسلاميّة ص ١١٣، ١١٤، ١١٩.

(٢) نصّ الحديث: ما ورد عن أبي هريرة أنّ النبيّ ﷺ قال: **إنّ الشيطان إذا سمع النداء بالصلاة أحال له ضراط حتّى لا يسمع صوته، فإذا سكت رجع فوسوس، فإذا سمع الإقامة ذهب حتّى لا يسمع صوته، فإذا سكت رجع فوسوس** (مسلم: الصحيح، كتاب الصلاة، باب فضل الأذان وهرب الشيطان عند سماعه).

(٣) الفروق ١٤٤/٢ ـ ١٤٦.

وبدون هذه الوسائل قد لا يحصل المقصد أو يحصل معرّضاً للاختلال والانحلال، فالإشهاد في عقد الزواج وشهرته غير مقصودين لذاتهما وإنّما شرّعا لأنّهما وسيلة لإبعاد صورة الزواج عن شوائب المخادنة، والحوز للرهن ليس مقصوداً لذاته ولكنّه شرّع لتحقيق ماهية الرهن وحصول التوثّق الأتمّ حتّى لا يرهنه الراهن مرّة أخرى عند دائن آخر فيفوت الرهن الأوّل[(١)].

غير أنّه قد تتعارض أحياناً المقاصد والوسائل، ولا بدّ في هذه الحالة من الترجيح، والأساس في هذا الترجيح هو اعتبار المقاصد وتقديمها على الوسائل لأنّ المقاصد مطلوبة في الشرع أصالة في حين أنّ الوسائل مطلوبة تبعاً، ولذلك لا يؤخذ بالوسائل المعارضة للمقاصد وإنّما يلغى اعتبارها لأنّها أدنى منها رتبة.

وهذا المعنى من التعارض ذكره القرافي في الذخيرة، فقال: الوسائل أبداً أخفض رتبة من المقاصد إجماعاً، فمهما تعارضا تعيّن تقديم المقاصد على الوسائل.

وضرب لذلك أمثلة، فقال: ولذلك قدّمنا الصلاة على التوجّه إلى الكعبة لكونه شرطاً ووسيلة، والصلاة مقصد، ولذلك قدّمنا الركوع والسجود اللذين هما مقصدان على السترة التي هي وسيلة[(٢)].

وأقام الشرع جهة السفر بدلاً من جهة الكعبة في حقّ المتنفّل لأنّ تحصيل مقاصد الصلاة أولى من رعاية شرط من شروطها، ولو منع الشرع التنفّل في الأسفار لغير القبلة لامتنع أكثر الناس من التنفّل في السفر ولامتنع الأبرار من الأسفار حرصاً على النوافل، وكذلك لا تترك مقاصد الصلاة من الأركان لتعذّر ستر العورة، فإنّ القاعدة: تقديم المقاصد على الوسائل[(٣)].

---

(١) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ١٥٦.

(٢) القرافي: الذخيرة ١٠٧/٢.

(٣) الذخيرة ١٢٢/٢.

ونفس المعنى صرّح به أبو عبدالله المقّري في القاعدة السابعة بعد المائة من قواعده حين قال: مراعاة المقاصد مقدّمة على رعاية الوسائل أبداً[١].

سقوط الوسائل بسقوط المقاصد:

من القواعد المعتبرة أنّه إذا سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، وقد ذكر ابن عبدالسلام هذه القاعدة، فقال: الوسائل تسقط بسقوط المقاصد[٢].

ونفس المعنى ذكره القرافي في الفرق الثامن والخمسين حين قال: القاعدة أنّه كلّما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة فإنّها تبع لها في الحكم[٣].

وصاغها المقّري في القاعدة السادسة بعد المائة من قواعده بلفظ: سقوط اعتبار المقصود يوجب سقوط اعتبار الوسيلة[٤].

وقال الشاطبي: وقد تقرّر أنّ الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها وإنّما هي تبع للمقاصد بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصّل إلى المقاصد دونها لم يتوسّل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار بل كانت تكون كالعبث[٥].

ومن الأمثلة التطبيقيّة على ذلك:

* أنّ تزوّج الحاضنة بأجنبيّ يسقط حقّها في الحضانة، فإذا لم يقم

(١) المقري: القواعد ٣٣٠/١.
(٢) ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام ٨٨/١.
(٣) القرافي: الفروق ٣٣/٢.
(٤) المقّري: القواعد ٣٢٩/١.
(٥) الشاطبي: الموافقات ٢١٢/٢.

وليّ المحضون حتّى طلّقت الحاضنة فالأظهر أنّه لا ينتزع منها المحضون لأنّ ذلك الانتزاع وسيلة لمقصد عدم ضيعة المحضون، فلمّا سقط اعتبار الضيعة بعد طلاق الحاضنة لم يبق وجه لاعتبار الوسيلة[١].

* أنّ كلّ تصرّف كان من العقود كالبيع أو غير العقود كالتعزيرات، وهو لا يحصّل مقصوده فإنّه لا يشرع ويبطل إن وقع، فلذلك امتنع نكاح المحرم وذوات المَحْرَم، فإنّ مقاصد هذه العقود لا تحصل بها، وكذلك الإجارة على الأفعال المحرّمة وتعزير من لا يعقل كالسكران والمجنون ونحوهما، فإنّ الزجر لا يحصل بذلك، والمقصود من البيع ونحوه إنّما هو انتفاع كلّ واحد من المتعاوضين بما يصير إليه، فإذا كان عديم المنفعة أو محرّماً لم يحصل مقصوده فيبطل عقده والمعاوضة عليه[٢].

* ومثّل ابن عبدالسلام لذلك بضرب الصبيان على ترك الصلاة والصيام وغير ذلك من المصالح، ثمّ قال: فإن قيل: إذا كان الصبيّ لا يصلحه إلاّ الضرب المبرّح، فهل يجوز تحصيلاً لمصلحة تأديبه؟، قلنا: لا يجوز ذلك، بل لا يجوز أن يضربه ضرباً غير مبرّح لأنّ الضرب الذي لا يبرّح مفسدة، وإنّما جاز لكونه وسيلة إلى مصلحة التأديب فإذا لم يحصل التأديب سقط الضرب الخفيف كما يسقط الضرب الشديد لأنّ الوسائل تسقط بسقوط المقاصد[٣].

ولا شكّ بأنّ الوسائل تختلف بسقوط المقاصد فمن فاتته الجمعات والجماعات أو الغزوات سقط عنه السعي إليها لأنّه استفاد الوجوب من وجوبهنّ، وكذلك تسقط وسائل المندوبات بسقوطهنّ لأنّها استفادت الندب منهنّ فمن نسي صلاة من صلاتيْن مكتوبتيْن لزمه قضاؤهما فيقضي إحداهما لأنّها المفروضة ويقضي الثانية لأنّها وسيلة إلى تحصيل مصلحة المفروضة، فإن ذكر في الثانية أنّ الأولى هي المفروضة سقط وجوبها بسقوط المتوسّل

(١) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ١٥٧.
(٢) القرافي: الفروق ٢٣٨/٣.
(٣) ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام ٨٣/١.

إليه. . .، وإن ذكر في الأولى أنها فرضه استمرّ عليها وسقطت الثانية.

وقد استثني من سقوط الوسائل بسقوط المقاصد أنّ الناسك الذي لا شعر على رأسه مأمور بإمرار الموسى على رأسه مع أنّ إمرار الموسى على رأسه وسيلة إلى إزالة الشعر فيما ظهر لنا، فإن ثبت أنّ الإمرار مقصود في نفسه لا لكونه وسيلة كان هذا من قاعدة: من أُمِر بأمرين فقدر على أحدهما وعجز عن الآخر[1].

اختلاف رتب الوسائل باختلاف قوّة أدائها إلى المقصد:

تختلف الوسائل فيما بينها وتتفاوت تفاوتاً كبيراً، فكلّما قويت الوسيلة في الأداء إلى المصلحة كان أجرها أعظم من أجر ما نقص عنها . . .، فالأمر بالمعروف وسيلة إلى تحصيل ذلك المعروف المأمور به، ورتبته في الفضل والثواب مبنيّة على رتبة مصلحة الفعل المأمور به في باب المصالح، فالأمر بالإيمان أفضل أنواع الأمر بالمعروف، وكذلك الأمر بالفرائض أفضل من الأمر بالنوافل.

وتختلف كذلك رتب الوسائل باختلاف قوّة أدائها إلى المفاسد . . .، وكلّما قويت الوسيلة في الأداء إلى المفسدة كان إثمها أعظم من إثم ما نقص عنها، فالبيع الشاغل عن الجمعة حرام لا لأنّه بيع بل لكونه شاغلاً عن الجمعة، فإن رتبت مصلحة التصرّف والطاعات على مصلحة الجمعة قدّم ذلك التصرّف على الجمعة لفضل مصلحته على مصلحة أداء الجمعة، فيقدّم إنقاذ الغريق وإطفاء الحريق على صلاة الجمعة، وكذلك يقدّم الدفع عن النفوس والأبضاع على صلاة الجمعة من غير تخيير بين هذه الواجبات وبين الجمعة بخلاف الأعذار الخفيفة المسقطة لوجوب الجمعة ففيها تخيير بين الظهر والجمعة[2].

---

(١) قواعد الأحكام ٨٦/١.

(٢) قواعد الأحكام ٨٤/١، ٨٥، ٨٧.

وهذا التفاوت بين الوسائل مرتبط بالتفاوت بين المقاصد فكلّما كان المقصد أولى بالاعتبار كانت الوسيلة المفضية إليه أولى بالاعتبار، وكلّما كان المقصد أدنى رتبة من غيره كانت الوسيلة المفضية إليه أدنى في الاعتبار.

يقول ابن قيم الجوزية: لمّا كانت المقاصد لا يتوسّل إليها إلاّ بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرّمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطها بها، ووسائل الطاعات والقُرُبات في محبّتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود لكنّه مقصود قصد الغايات وهي مقصودة قصد الوسائل[١].

وقرّر من قبله ابن عبدالسلام هذا المعنى في قواعده الصغرى، فقال: وللوسائل أحكام المقاصد من الندب والإيجاب والكراهة والتحريم والإباحة.

وقال في موضع آخر من الكتاب: واعلم أنّ فضل الوسائل مترتّب على فضل المقاصد، فالأمر بالمعروف وسيلة تحصيل ذلك المعروف، والنهي عن المنكر وسيلة إلى دفع مفسدة ذلك المنكر، والأمر بالإيمان أفضل من كلّ أمر، والنهي عن الكفر أفضل من كلّ نهي، والنهي عن الكبائر أفضل من النهي عن الصغائر، والنهي عن كلّ كبيرة أفضل من النهي عمّا دونها، وكذلك الأمر بما تركه كبيرة أفضل من الأمر بما تركه صغيرة[٢].

وعقد في قواعده الكبرى فصليْن لبيان رتب وسائل المصالح ورتب وسائل المفاسد، فقال في بيان الأولى: يختلف أجر وسائل الطاعات باختلاف فضائل المقاصد ومصالحها، فالوسيلة إلى «أفضل»[٣] المقاصد أفضل من سائر الوسائل . . .، فالتوسّل بالسعي إلى الجهاد أفضل من التوسّل بالسعي إلى الجمعات، والتوسّل بالسعي إلى الجمعات أفضل من

---

(١) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقّعين ١٢٥/٣.

(٢) ابن عبدالسلام: القواعد الصغرى ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(٣) لفظ: «أفضل» محذوف من النصّ، ولكنّ سياق الكلام يقتضيه فلذلك أضفناه.

التوسّل بالسعي إلى الجماعات في الصلوات المكتوبات، والتوسّل بالسعي إلى الصلوات المكتوبات أفضل من التوسّل بالسعي إلى المندوبات التي شرّعت فيها الجماعات كالعيديْن والكسوفيْن[١].

وقال في بيان الثانية: يختلف وزن وسائل المخالفات باختلاف رذائل المقاصد ومفاسدها، فالوسيلة إلى أرذل المقاصد أرذل من سائر الوسائل. . . ، فالتوسّل إلى القتل أرذل من التوسّل إلى الزنا، والتوسّل إلى الزنا أقبح من التوسّل إلى الأكل بالباطل، والإعانة على القتل بالإمساك أقبح من الدلالة عليه، وكذلك مناولة آلة القتل أقبح من الدلالة عليه[٢].

وعبّر الإمام القرافي عن هذا المعنى بقوله: على أنّ حكم الوسائل حكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل غير أنّها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد هي أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسّط متوسّطة[٣].

وإلى هذا المعنى أيضاً أشار في كتابه الذخيرة حين قال: الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها فوسيلة المحرّم محرّمة وكذلك سائر الأحكام، ووسيلة أقبح المحرّمات أقبح الوسائل ووسيلة أفضل الواجبات أفضل الوسائل[٤].

وإلى هذا المعنى أشار أيضاً في الفرق الرابع والأربعين بعد المائة من كتابه الفروق، حين قال: القاعدة أنّ الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها، فوسيلة المحرّم محرّمة، ووسيلة الواجب واجبة وكذلك بقيّة الأحكام غير أنّها أخفض رتبة منها، ووسيلة أقبح المحرّمات أقبح الوسائل، ووسيلة أفضل الواجبات أفضل الوسائل[٥].

---

(١) ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام ٨٤/١.
(٢) قواعد الأحكام ٨٦/١.
(٣) القرافي: الفروق ٣٣/٢، وشرح تنقيح الفصول ص ٤٤٩.
(٤) الذخيرة ٢٦٠/٤.
(٥) الفروق ١١١/٣ ـ ١١٢.

وقال أبو عبدالله المقّري في القاعدة الحادية والثلاثين بعد المائة من قواعده: فكما أنّ وسيلة المحرّم محرّمة كذلك وسيلة الواجب والمندوب مثلها[(١)].

وعليه، فإنّ الوسائل لها حكم المقاصد، واعتبار الوسائل تبع لاعتبار المقاصد.

وذكر القرافي في الفرق الخامس والتسعين أنّ من الواجبات: **ما يجب إيجاب الوسائل**: كالنظر في أوصاف المياه فإنّه واجب وجوب الوسائل، فإنّه يتوسّل به إلى معرفة الطهوريّة، وكالنظر في قيم المتلفات فإنّه وسيلة إلى معرفة قيمة المتلف، وكالسعي إلى الجمعة واجب لأنّه وسيلة إلى إيقاعها في الجامع، وكذلك السفر إلى الحجّ، ومنها: **ما يجب إيجاب المقاصد**: كالصلوات الخمس وصوم رمضان والحجّ والعمرة والإيمان والتوحيد وغير ذلك ممّا هو واجب لأنّه مقصد في نفسه لا لأنّه وسيلة لغيره[(٢)].

وقد تكون وسيلة المحرّم غير محرّمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كالتوسّل إلى فداء الأسرى بدفع المال للكفّار الذي هو محرّم عليهم الانتفاع به بناءً على أنّهم مخاطبون بفروع الشريعة عند المالكيّة، وكدفع المال للمحارب حتّى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال عند مالك، ولكنّه اشترط فيه أن يكون يسيراً، فهذه الصور كلّها لدفع وسيلة المعصية بأكل المال ومع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة[(٣)].

والسبب في هذا الاستثناء ما ذكره القرافي من المصلحة الراجحة، ولا غرْو ـ كما قال ـ في الاستثناء من القواعد لأجل الضرورات[(٤)].

---

(١) المقري: القواعد ٢/٤٧٤.

(٢) القرافي: الفروق ٢/١٥٣.

(٣) القرافي: الفروق ٢/٣٣، وشرح تنقيح الفصول ٤٤٩.

(٤) الفروق ١/١٤.

تعدّد الوسائل في الإفضاء إلى المقصد:

إذا كان هناك أكثر من وسيلة شرعيّة تفضي إلى تحقيق المقصد الشرعي، فالأصل إعمالها جميعاً إذا أمكن الجمع بينها حيث أنّ العمل بها جميعاً ولو من وجه أولى من إسقاط أحدها بالكليّة، لأنّ الأصل في كلّ وسيلة منها هو الإعمال، فعلى المجتهد النظر في الوسائل جميعاً من أجل الجمع والتوفيق بينها لأنّ ذلك أدعى في تحقيق المقصود.

فإن تعذّر إعمالها جميعاً والجمع بينها لعدم توافر إمكانيّة الجمع والتوفيق، فعلى المجتهد أن يلجأ إلى الترجيح، ويكون ذلك بتحصيل أقوى الوسائل لتحقيق المقصود(١).

وقد عمل الدكتور مصطفى بن كرامة الله مخدوم على ضبط أسباب التفاضل وأوصاف الرجحان بين الوسائل فأرجعها إلى معايير محدّدة وأسباب معيّنة، ذكر منها خمسة أصول ترجيحيّة هي: مكانة المقاصد لكلّ وسيلة، قوّة أداء الوسيلة إلى المقصود، المشقّة والتيسير، النصّ على الوسيلة وعدمه، الاتّفاق على حكم الوسيلة وعدمه.

والعلاّمة محمد الطاهر بن عاشور دقّق البحث في خصوص هذه المسألة وصرّح بأنّ تمييز المقاصد من الوسائل مبحث مهمّ لم يف المتقدّمون بما يستحقّه من التفصيل والتدقيق إلاّ ما كان من الشيخ ابن عبدالسلام وتلميذه القرافي(٢).

وذكر أنّه: قد تتعدّد الوسائل إلى المقصد الواحد فتعتبر الشريعة في التكليف بتحصيلها أقوى تلك الوسائل تحصيلاً للمقصد المتوسّل إليه بحيث يحصل كاملاً راسخاً عاجلاً ميسوراً، فتقدّمها على وسيلة هي دونها في هذا التحصيل(٣).

---

(١) مخدوم: قواعد الوسائل ص ١٣٩ ـ ١٦٠.
(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ١٥٢.
(٣) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ١٥٧.

ومثال ذلك أنّ مراعاة السهولة والمشقّة في الوسائل أولى من مراعاة الاتّفاق على حكم الوسيلة والاختلاف فيها، فالوسيلة السهلة المختلف فيها ـ إذا دلّ الدليل الراجح على مشروعيتها ـ أولى بالاعتبار من الوسيلة المتّفق على مشروعيتها إذا كانت محفوفة بالمشقّة، وهذه الوسيلة الأخيرة وإن كان أصل الاحتياط يعضّدها إلاّ أنّ الوسيلة الأولى يعضّدها ويقوّيها أصل التيسير ورفع الحرج، ومعلوم أنّ التفات الشارع إلى معنى التيسير ورفع الحرج آكد وأقوى من التفاته إلى معنى الاحتياط، ولذا اتّفق العلماء على القول برفع الحرج نظراً لأدلّته القطعيّة، ولم يتّفقوا على حكم الاحتياط(١).

وأمّا إذا تعذّر الترجيح لتساوي الوسائل من كلّ ناحية، فالأصل عندئذ تخيير المكلّف في العمل بأيّ الوسائل شاء، وفي ذلك يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: فإذاً قدّرنا وسائل متساوية في الإفضاء إلى المقصد باعتبار أحواله كلّها، سوّت الشريعة في اعتبارها، ويخيّر المكلّف في تحصيل بعضها دون الآخر، إذ الوسائل ليست مقصودة لذاتها(٢).

ومثّل لذلك بقول الله ﷻ: ﴿فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ﴾(٣)، فهذا خطاب للناس والمقصود منه حصول هذا العقاب، فإذا قام به وليّ المرأة أو قام به زوجها أو قام به القاضي كان ذلك سواء، فإذا عرضت أحوال في الناس أضعفت سلطة وليّ الأمر أو سلطة الزوج كان تكليف القضاة بمباشرة ذلك متعيّناً لأنّه أوقع في دوام ذلك الإمساك وتعجيله وعدم اختلاله، فإنّا نجد في الأزمان التي بلغ فيها نظام القضاة أقصى حدّه قد لا يستطيع وليّ المرأة أن يمسكها مثلما يمسكها حكم القاضي، وبالعكس نجد في أزمان الحياء وسذاجة الناس مباشرة وليّ المرأة ذلك أيسر وأسرع وأمكن(٤).

---

(١) مخدوم: قواعد الوسائل ص ١٦٢ ـ ١٦٣.
(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ١٥٧.
(٣) النساء، ١٥.
(٤) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ١٥٨.

وخلاصة القول أنّ التمييز بين الوسائل والمقاصد والنظر في وجوه المفاضلة بينهما والبحث في طرق الترجيح بين الوسائل ميدان فسيح بالنسبة للمجتهد ومسلك رفيع، وهو ـ كما قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ـ: مجال متّسع ظهر فيه مصداق نظر الشريعة إلى المصالح وعصمتها من الخطأ والتفريط . . .، وعظماء المجتهدين من أئمّة الفقهاء لم يغفلوا عن اعتباره، ويجب أن يكون تتبّع أساليب مراعاة الشريعة لهذا الأصل من أكبر ما يهتمّ به المجتهدون والفقهاء في الاستنباط والتشريع وتعليل الشريعة، وما يهتمّ به القضاة والولاّة في تنفيذ الشريعة، فإنّه متشعّب متفنّن[١].



(١) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ١٥٧.

المحاضرة التاسعة عشرة:
الترجيح والموازنة بين المقاصد أو المقاصد وفقه الموازنات

توطئة:

المصلحة المعتبرة شرعاً هي المنفعة الخالصة أو الراجحة(١) ـ على حدّ تعبير ابن تيميّة ـ، وكلّ ما أمر الله به ورسوله فمصلحته راجحة على مفسدته ومنفعته راجحة على المضرّة وإن كرهته النفوس(٢)، والعمل الذي لا مصلحة للعبد فيه لا يأمر الله به . . .، لأنّ الله لم يخلق ولم يأمر إلاّ لحكمة . . .، فكلّ ما أمر به أمر به لحكمة، وما نهى عنه نهى لحكمة(٣).

وبناءً عليه، فالواجبات والمستحبّات ـ كما قال ابن تيميّة ـ لا بدّ أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة إذ بهذا بعث الرسل ونزلت الكتب والله لا يحبّ الفساد، بل كلّ ما أمر الله به فهو صلاح وقد أثنى الله على الصلاح والمصلحين . . .، وذمّ المفسدين في غير موضع، فحيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته لم تكن ممّا أمر الله به وإن كان قد ترك واجب وفَعل محرّم(٤).

(١) ابن تيميّة: مجموع الفتاوى ٣٤٨/١١.
(٢) المصدر السابق ٢٧٨/٢٤.
(٣) نفس المصدر ١٤٤/١٤.
(٤) ابن تيميّة: مجموع الفتاوى ١٢٦/٢٨.

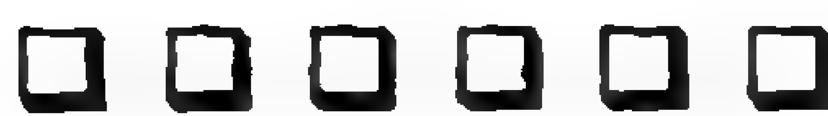
والقول الجامع أنّ الشريعة لا تهمل مصلحة قطّ . . .، لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به، فأحد أمرين لازم له إمّا أنّ الشرع دلّ عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنّه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة، لأنّ المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة، وكثيراً ما يتوهّم الناس أنّ الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرّة[١].

فالمصلحة ليست بحسب ما يقدّره الناس فحسب وإنّما هي بحسب ما يعتبره الشرع، وإلاّ وقعنا في دائرة الاختلاف السقيم في دلالة المصلحة التي يفهمها كلّ فرد من منطلقاته الذاتيّة.

ومن المعلوم أنّ الشارع ـ كما قال ابن تيميّة ـ لا يحظر على الإنسان إلاّ ما فيه فساد راجح أو محض، فإذا لم يكن فيه فساد أو كان فساده مغموراً بالمصلحة لم يحظره أبداً[٢].

ويتحصّل من هذا عِلْمٌ بأنّ تشريع جلب المصالح ليس فيه تحصيل مفسدة وأنّ تشريع درء المفاسد ليس فيه إضاعة مصلحة، بل التشريع كلّه جلب مصالح لأنّ طرف المفسدة المغمور في جانب المصلحة الغامرة، أو طرف المصلحة المغمور في جانب المفسدة الغامرة، لا يؤثّر في نظام العالم شيئاً، وإذا تعطّل حصول الأثر بوجود مانع من تأثير المؤثّر لم يبق عبرة بوجود المؤثّر[٣].

وهذا يدخل بنا في صميم موضوعنا الذي هو: الترجيح بين المصالح والمفاسد عند تعارضها لما في ذلك من التباس الأوجه وتباين الرؤى واختلاف الموازين في تقدير المصالح لجلبها وتحصيلها أو تكميلها، وفي تقدير المفاسد لإهدارها وتعطيلها أو تقليلها.



(١) المصدر السابق ٣٤٥/١١.

(٢) نفس المصدر ١٨٠/٢٩.

(٣) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ٧٢.

الترجيح بين المصالح والمفاسد عند تعارضها:

إذا تؤمّلت أسرار الشريعة الكاملة وجدتها ـ كما يقول ابن قيم الجوزية ـ في غاية الحكمة ورعاية المصالح، لا تفرّق بين متماثليْن البتّة ولا تسوّي بين مختلفيْن، ولا تحرّم شيئاً لمفسدة وتبيح ما مفسدته مساوية لما حرّمته أو راجحة عليه، ولا تبيح شيئاً لمصلحة وتحرّم ما مصلحته مساوية لما أباحته البتّة[١].

وإذا كان إدراك المصلحة المحضة والمفسدة المحضة من جهة الوجود عسير ولا يفهم إلاّ على مقتضى الغالب من الطرفين، حتّى إذا تعلّق بهما الخطاب الشرعي وُصفا بأنّهما نفع خالص أو ضرر خالص، ثمّ إنّه قد تنشأ المصلحة ـ كما قال العزّ بن عبدالسلام ـ عن المفسدة، والمفسدة عن المصلحة، وقد تنشأ المفسدة عن المفسدة والمصلحة عن المصلحة، وقد تقترن المصلحة بالمفسدة ولا تنشأ إحداهما عن الأخرى[٢].

ولا توجد في العادة ـ كما قال أبو إسحاق الشاطبي ـ مصلحة عريّة عن المفسدة جملة، إلاّ أنّ الشارع إنّما اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة ولم يعتبر ندرة المفسدة، إجراءً للشرعيات مجرى العاديات في الوجود[٣].

---

(١) ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد ١٠٧٢/٣.
(٢) ابن عبدالسلام: القواعد الصغرى ص ١٢٥.
(٣) الشاطبي: الموافقات ٣٥٨/٢.

وذكر من قبله القرافي: أنّ استقراء الشريعة يقتضي أنّ ما من مصلحة إلاّ وفيها مفسدة ولو قلّت على البعد، ولا مفسدة إلاّ وفيها مصلحة وإن قلّت على البعد(١).

وهذا يعني أنّ المصالح والمفاسد على قدر من التشابك والتداخل، فضلاً عمّا تتّسم به كثير من المصالح والمفاسد بالنسبيّة ـ أو بالإضافيّة على حسب تعبير الشاطبي ـ، حيث يقول: المنافع والمضارّ عامّتها أن تكون إضافيّة لا حقيقيّة، ومعنى كونها إضافيّة أنّها منافع أو مضارّ في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت . . . فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم لا منافع، أو تكون ضرراً في وقت أو حال ولا تكون ضرراً في آخر(٢).

فإذا كان الأمر بهذا القدر من التداخل والتشابك من ناحية، وعلى قدر من النسبيّة من ناحية أخرى، عُلم قطعاً مدى خطورة التحديد وأهميّة الموازنة والترجيح لدرء أعظم المفاسد ولجلب أرجح المصالح.

ولذلك كان موضوع الموازنة بين المصالح والمفاسد ورفع التعارض بينهما شغل المهتمّين بالمقاصد الشرعيّة قديماً وحديثاً، فحاز النصيب الأكبر من كتاب قواعد الأحكام وكتاب مختصر الفوائد في أحكام المقاصد المعروف بالقواعد الصغرى للعزّ بن عبدالسلام، حيث اهتمّ بوضع ترجيحات مفصّلة بين مختلف المصالح والمفاسد، وذلك بتقديم أرجح المصالح فأرجحها، ودرء أفسد المفاسد فأفسدها، وتقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة، ودرء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة، وعقد لذلك فصولاً مهمّة، فبعد أن فصّل في كتابه قواعد الأحكام فيما تُعرف به المصالح والمفاسد وفي تفاوتهما، وفيما تُعرف به مصالح الداريْن ومفاسدهما، وفي بيان حقيقة المصالح والمفاسد وأنواعهما . . .، عقد فصولاً في بيان تفاوت المصالح والمفاسد وتساويها، وفي بيان رتب

(١) القرافي: شرح تنقيح الفصول ص ٧٨.
(٢) الشاطبي: الموافقات ٣٩/٢ ـ ٤٠.

المصالح ورتب المفاسد، وفي اجتماع المصالح المجرّدة عن المفاسد، والمفاسد المجرّدة عن المصالح، وفي اجتماع المصالح مع المفاسد، وفي الموازنة بينها ...»[١].

وأمّا في كتابه القواعد الصغرى، فبعد أن تعرّض لبيان المصالح والمفاسد، عقد فصولاً مهمّة في بيان رتب المصالح الحسن والأحسن والفاضل والأفضل، ورتب المفاسد القبيح والأقبح والرذيل والأرذل، ولكلّ واحدة منهما رتب عاليات ودانيات ومتوسّطات ومتساويات وغير متساويات، وفصلاً في اجتماع المصالح والمفاسد بحيث إذا اجتمعت مصالح ومفاسد فإن أمكن دفع المفاسد وتحصيل المصالح فعلنا ذلك، وإن تعذّر الجمع فإن رجحت المصالح حصّلناها ولا نبالي بارتكاب المفاسد، وإن رجحت المفاسد دفعناها ولا نبالي بفوات المصالح ...، وإذا توهّمنا المصلحة المجرّدة عن المفسدة الخالصة أو الراجحة احتطنا لتحصيلها، وإن توهّمنا المفسدة المجرّدة عن المصلحة الخالصة أو الراجحة احتطنا لدفعها[٢].

ثمّ جاء الإمام الشاطبي فوضع في المسألة الخامسة من القسم الثاني المتعلّق بمقاصد المكلّف، منهجاً دقيقاً حصر فيه بعبقريته المقاصديّة الفذّة حالات التعارض بين مصالح الناس في ثمانية أوضاع.

وبعد ضبط تلك الأوضاع المتعلّقة بوجوه التعارض بين المصالح والمفاسد مع مراعاة قصد المكلّف وعدمه، قال: «فهذه ثمانية أقسام»، ثمّ شرع في التمثيل لكلّ قسم وبيان الاحتمالات الواقعة فيه ودفع الإشكالات الواردة عليه، والاستدلال على كلّ قسم بما تدعو الحاجة إليه، وتفصيل أحكامها وضبط قواعدها[٣].

---

(١) ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام ٨/١ ـ ٨٤.

(٢) ابن عبدالسلام: القواعد الصغرى ١٠٨، ١١٦، ١٢٤، ١٢٥، ١٤٤، ١٤٥.

(٣) انظر: الموافقات ٣٤٨/٢ ـ ٣٦٤.

ونصّ ابن تيميّة في غير موضع من مجموع فتاويه[١] على قاعدة جامعة بيّن من خلالها وجهة الشريعة في مراعاتها للمصالح والمفاسد، فقال: الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها[٢].

وخرّج على هذه القاعدة تطبيقات كثيرة، منها أنّ حصول الغرض ببعض الأمور لا يستلزم إباحته وإن كان الغرض مباحاً، إذ أنّ ذلك الفعل قد يكون فيه مفسدة راجحة على مصلحته، والشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلاّ فجميع المحرّمات من الشرك والخمر والميسر والفواحش والظلم قد يحصل لصاحبه به منافع ومقاصد، لكن لمّا كانت مفاسدها راجحة على مصالحها نهى الله ورسوله عنها، كما أنّ كثيراً من الأمور كالعبادات والجهاد وإنفاق الأموال قد تكون مضرّة، لكن لمّا كانت مصلحته راجحة على مفسدته أمر به الشارع[٣].

وفي معرض حديثه عن الورع المشروع ذكر أنّ تمام الورع أن يعمّ الإنسان خير الخيرين وشرّ الشرّين ويعلم أنّ الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلاّ فمن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشرعيّة والمفسدة الشرعيّة فقد يدع واجبات ويفعل محرّمات ويرى ذلك من الورع[٤].

وأنّ ما جاءت به الشريعة من المأمورات والعقوبات والكفّارات وغير ذلك، فإنّه يفعل منه بحسب الاستطاعة . . .، فيكون الممكن هو المأمور به، لأنّ الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، فالقليل من الخير خير من تركه، ودفع بعض الشرّ خير من تركه كلّه[٥].

---

(١) انظر على سبيل المثال ٩٤/٨، ٥١٢/١٠، ٢٧٨/٢٤، ١٣٦/٣٠، وغيرها من المواضع التي سنأتي على ذكرها.
(٢) ابن تيميّة: مجموع الفتاوى ٥١٢/١٠.
(٣) المصدر السابق ٢٦٤/١ ـ ٢٦٥.
(٤) نفس المصدر ٥١٢/١٠.
(٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣١٢/١٥ ـ ٣١٣.

وإذا كان لا يتمكّن المسلم من صرف مظهر المنكر إلاّ بشرّ أعظم ضرراً من ضرر ما أظهره من المنكر، فلا يجوز دفع الفساد القليل بالفساد الكثير ولا دفع أخفّ الضررَيْن بتحصيل أعظم الضررَيْن، فإنّ الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، ومطلوبها ترجيح خير الخيرَيْن إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعاً، ودفع شرّ الشرَّيْن إذا لم يندفعا جميعاً[(١)].

فأظهر الشيخ ابن تيميّة من خلال هذه القاعدة أنّ للشرع الحكيم عناية بجلب المصالح في مظهرَيْن اثنَيْن، وبالمقابل مظهران آخران في عنايته بدرء المفاسد، فأمّا المظهران الأوّلان فيتمثّلان في تحصيل المصالح وتكميلها ويكون ذلك من خلال إعمال النظر في المصالح الضروريّة والحاجيّة والتحسينيّة، والتمييز بين المصالح العامّة والمصالح الخاصّة، والتقدير والترجيح بين المصالح القطعيّة والظنيّة والوهميّة، لتحصيل ما هو أولى وجلب ما هو أوكد.

وأمّا المظهران الآخران فيتمثّلان في تعطيل المفاسد وتقليلها من خلال التحقيق والتثبّت في حقيقة تلك المفاسد والتفريق بين راجحها ومرجوحها وما هي خالصة ممّا هي مشوبة لإبعاد ما هو أعظم وتفويت ما هو أفدح.

ثـمّ جاء الشيخ محمد الطاهر بن عاشور فأكّد في كتابه مقاصد الشريعة، خلال حديثه عن طلب الشريعة للمصالح، على موضوع الترجيح بين المصالح المتعارضة، فبيّن أنّه متى تعارضت **مصلحتان** رجّحت المصلحة العظمى، وأوضح طريق النظر في المصالح المتعدّدة إذا لم يمكن تحصيل جميعها، وفي المفاسد المتعدّدة إذا لم يمكن درء جميعها، وأنّ تقديم أرجح المصلحتين هو الطريق الشرعي، وأنّ درء أرجح المفسدتين كذلك، فإذا حصل التساوي من جميع الوجوه فالحكم: التخيير، ونبّه على أنّ التخيير لا يكون إلاّ بعد استفراغ الوسع في تحصيل مرجّح ما، ثمّ العجز عن تحصيله.

---

(١) المصدر السابق ٣٤٣/٢٣.

وحدّد طرق معرفة الترجيح بوجوه، منها: **أهميّة ما يترتّب على المصلحة على ما يترتّب على غيرها**، كتقديم مصلحة الإيمان على مصلحة الأعمال، وتقديم إنقاذ الأنفس على إنقاذ الأموال، وتقديم ما حضّ الشارع على طلبه على ما طلبه طلباً غير محثوث، وتقديم الأصل على فرعه.

وذكر من طرق الترجيح الخفيّة عن المدركات الشائعة آثارها في المعاملات: **ترجيح إحدى المصلحتين الفرديتين على مساوتها بإرسال اجتلاب صاحب المصلحة إيّاها**، حيث قال: فإنّ كثيراً من أنواع التجارات إذا احترف به التاجر لجلب مصلحته يدخل بمقداره ضرر على مماثله في التجارة، فمصلحة أحد التاجرين في الاحتراف بالتجارة ومصلحة الآخر في ترك الأوّل ذلك الاحتراف، وهما متساويتان ولا يمكن الجمع بينهما، فراعت الشريعة طريق الترجيح باختيار جالب تلك المصلحة لنفسه.

ثمّ قال: ولذلك أباحت الشريعة أن يشتغل أحد بالتجارة في ضرب من ضروب السلع مع وجود مماثل له في تلك التجارة سابق له بله بالمقارن، فإذا قصد بذلك الإضرار كان آثماً على نيّته ولم يكن ممنوعاً من العمل.

وخلص إلى أنّ الشريعة تسعى إلى تحقيق المقاصد في عموم طبقات الأمّة بدون حرج ولا مشقّة، فتجمع بين مناحي مقاصدها في التكاليف والقوانين مهما تيسّر الجمع، فهي تترقّى بالأمّة من الأدون من نواحي تلك المقاصد إلى الأعلى بمقدار ما تسمح به الأحوال وييسّر حصوله، وإلاّ فهي تتنازل من الأصعب إلى الذي يليه ممّا فيه تعليق الأهمّ من المقاصد[١].

وإضافة إلى هذا، فقد تكاملت جهود العلماء في وضع قواعد محكّمة لضبط المصلحة المطلوب تحقيقها بما يتّفق ومقاصد الشارع، التزموا تحكيمها عند الاختلاف للموازنة بين المصالح المتعارضة أو المفاسد المتعارضة أو المصلحة والمفسدة ضماناً لحفظ أقصى استفادة من مجموع المصالح المطلوب جلبها، على النحو التالي:

---

(١) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ٧٧ ـ ٧٩.

* الترجيح بين مصلحتين:

إذا وقع تعارض بين مصلحتين أُسقط اعتبار الأدنى منهما تقديماً لأقوى المصلحتين عند تعذّر الجمع بينهما[١].

قال ابن تيميّة: وهذه قاعدة شرعيّة، وهو تحصيل أعظم المصلحتيْن بتفويت أدناهما ...[٢]، وذكر في موضع آخر أنّ الشريعة ترجّح خير الخيْريْن ...، وتحصيل أعظم المصلحتيْن بتفويت أدناهما[٣].

وقال ابن قيم الجوزية: إذا تأمّلت شرائع دين الله التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاحمت قُدّم أهمّها وأجلّها وإن فاتت أدناهما ...، ولا يمكن لأحد من الفقهاء أن يتكلّم في مآخذ الأحكام وعللها والأوصاف المؤثّرة فيها حقًّا وفرقاً إلاّ على هذه الطريقة[٤].

ويكون الترجيح بين المصالح:

***إمّا من حيث تعلّقها بعموم الأمّة أو أفرادها:** بحيث تُقدّم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة[٥]، لأنّ اعتنـــــاء الشرع بالمصالح العامّة أوفـر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصّة[٦]، ومن هذا المعنى قولهم: يُتحمّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام[٧].

---

(١) قال المقّري: قد تُرجّح المصلحة على المصلحة فيسقط اعتبارها تقديماً لأقوى المصلحتين عند تعذّر الجمع بينهما (القواعد ٦٠٨/٢).

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٢٨/٢٩.

(٣) مجموع الفتاوى: ٤٨/٢٠.

(٤) ابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ٢٢/٢.

(٥) الموافقات ٣٧١/٢ ـ ٣٧٢.

(٦) ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام ٥٩/٢.

(٧) ناظر زاده: ترتيب اللآلي في سلك الأمالي ١١٦٧/٢، باز، سليم رستم: شرح مجلّة الأحكام العدليّة، المادة: ٢٦ ص ٣١، الزرقا، أحمد: شرح القواعد الفقهيّة ص ١٩٧.

وقد تطرّق الشاطبي لهذا النوع من التعارض في غير موضع من كتابه الموافقات، ومثّل له بأمثلة عديدة منها أنّ العالم الذي يعتزل الناس خوفاً من الرياء والعجب وحبّ الرئاسة . . .، وكان ذلك الترك مؤدّيا إلى الإخلال بالمصلحة العامّة، فإنّ تقديم العموم أولى لأنّه لا سبيل لتعطيل مصالح الخلق البتّة. . .، وإن كان لا يقدر على القيام بذلك إلاّ مع معصية فليس بعذر لأنّه أمر قد تعيّن عليه، فلا يرفعه مجرّد متابعة الهوى، إذ ليس من المشقّات، كما أنّه إذا وجبت عليه الصلاة أو الجهاد عيناً أو الزكاة، فلا يرفع وجوبها خوف الرياء والعجب وما أشبه ذلك وإن فرض أنّه يقع به، بل يؤمر بجاهد نفسه في الجميع.

ويظهر أهميّة هذا التقسيم عند تعارض مصلحتيْن في مناط واحد وتعذّر الجمع بينهما، حيث تقضي قواعد الشريعة بتقديم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة، ذلك أنّ القاعدة المقرّرة ـ كما يقول الشاطبي ـ أنّه إذا تعارض أمر كليّ وأمر جزئيّ، فالكليّ مقدّم لأنّ الجزئي يقتضي مصلحة جزئيّة، والكليّ يقتضي مصلحة كليّة، ولا ينخرم نظام في العالم بانخرام المصلحة الجزئيّة بخلاف ما إذا قُدّم اعتبار المصلحة الجزئيّة، فإنّ المصلحة الكليّة ينخرم نظام كلّيتها[1].

* **أو من حيث رتبتها**: ـ وهي التي عناها العلاّمة ابن عاشور باعتبار آثارها في قوام أمر الأمّة ـ[2] وتظهر أهميّة هذا التقسيم إذا كانت المصالح في رتب متفاوتة، بحيث تُقدّم المصلحة الضروريّة على المصلحتين الحاجيّة والتحسينيّة، وتقدّم المصلحة الحاجيّة على المصلحة التحسينيّة، لأنّ المصالح الضروريّة أصل للحاجيّة والتحسينيّة، فإذا اختلّ الضروري، اختلّ باختلاله الحاجي والتحسيني، لأنّ الضروري هو الأصل المقصود وما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه أو كفرع من فروعه، فإذا اختلّ الأصل، اختلّ الفرع من باب أولى[3].

---

(١) الشاطبي: الموافقات ١/٣٢٤.

(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ٨٠.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٢/١٦، ١٨.

* **أو من حيث قوّتها:** وذلك إذا كانت المصالح في رتبة واحدة وتتعلّق بكلّيات مختلفة، فيؤخذ بعين الاعتبار تقديم مصلحة الدين، ثمّ النفس، ثمّ العقل، ثمّ النسل، ثمّ المال، ذلك أنّ الدين هو أعظم الأشياء، فتبذل في سبيله الأنفس والأموال وغيرها، ثمّ النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال . . .، وهكذا سائرها[١].

وإذا حصل تعارض بين مصلحتيْن متعلّقتين بكلّيّ واحد ـ الدين أو النفس أو العقل أو النسل أو المال ـ وكانتا في رتبة واحدة ـ ضروري أو حاجي أو تحسيني ـ وجب النظر في مدى شمولهما بحيث تُقدّم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة، والكليّة على الجزئيّة شرط أن تكون هاتان المصلحتان مؤكّدتيْن أو راجحتيْن لا موهومتيْن.

* **أو من حيث تحقّق الحاجة إلى جلبها أو دفع الفساد عن أن يحقّ بها:** بحيث تُقدّم المصلحة القطعيّة على المصلحة الظنيّة والوهميّة، كما تُقدّم المصلحة الظنيّة على المصلحة الوهميّة[٢].

* الترجيح بين مفسدتين:

وما قيل في تقسيمات المصالح من حيث مختلف الاعتبارات السابقة، يقال كذلك في المفاسد، بحيث إذا وقع تعارض بين مفسدتين وتعذّر دفعهما، روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفّهما[٣]، فتدفع أعظم المفسدتيْن بالتزام أدناهما[٤]، وتدرأ المفسدة العامة بالتزام الخاصّة، وتُقدّم المفسدة الجزئيّة اتّقاء المفسدة الكليّة، سواء تعلّقت المفسدتان المتعارضتان بكليّ واحد أم بكلّيات مختلفة، ومن وفّقه الله لمعرفة رتب المفاسد ـ كما قال ابن

---

(١) الشاطبي: الموافقات ٢٩٩/٢.

(٢) انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة ص ٩٠ ـ ٩١.

(٣) ابن رجب: القواعد ص ٢٣٧، دار الكتب العلميّة، بيروت، السبكي: الأشباه والنظائر ٤٥/١، ناظر زاده: ترتيب اللآلي في سلك الأمالي ٢٨٧/١، باز، سليم رستم: شرح مجلّة الأحكام العدليّة، المادة: ٢٨، ص ٣٢.

(٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٢٨/٢٩، و٤٨٣، و٤٨/٢٠.

عبدالسلام ـ فإنّه يدرأ أعظمهما بأخفّهما عند تزاحمها، وقد يختلف العلماء في بعض رتب المفاسد فيختلفون فيما يدرأ منها عند تعذّر دفع جميعها[١].

فإذا وجد من يصول على بضع محرّم ومن يصول على عضو محرّم أو نفس محرّمة أو مال محرّم، فإن أمكن الجمع بين حفظ البضع والعضو والمال والنفس جمع بين صون النفس والعضو والبضع والمال لمصالحها، وإن تعذّر الجمع بينهما وقدّم الدفع عن النفس على الدفع عن العضو، وقدّم الدفع عن العضو على الدفع عن البضع، وقدّم الدفع عن البضع على الدفع عن المال، وقدّم الدفع عن المال الخطير على الدفع عن المال الحقير، إلاّ أن يكون صاحب المال الخطير غنيًّا وصاحب المال الحقير فقيراً لا مال له سواه ففي هذا نظر وتأمّل . . .، وإنّما قدّم الدفع عن العضو على الدفع عن البضع لأنّ قطع العضو سبب مفض إلى فوات النفس، فكان صون النفس مقدّساً على صون البضع لأنّ ما يفوت بفوات الأرواح أعظم ممّا يفوت بفوات الأبضاع . . .، فمفسدة فوات الأعضاء والأرواح أعظم من مفسدة فوات الأبضاع، ومفسدة فوات الأبضاع أعظم من مفسدة فوات الأموال، ومفسدة فوات الأموال النفيسة أعظم من مفسدة فوات الأموال الخسيسة، ومفسدة هلاك الإنسان أعظم من مفسدة هلاك الحيوان[٢].

ومن هذا المعنى، قولهم: إذا تعارض شرّان أو ضرران قصد الشرع دفع أشدّ الضررين وأعظم الشرّين[٣]، وقولهم: إذا اجتمع ضرران أسقط الأصغر الأكبر[٤].

وأمّا من حيث اختلاف المفاسد باعتبار تحقّق الاحتياج إلى درئها، فمتى تعارضت مفسدتان وتعذّر درء كلتيْهما وكان لا مفرّ من الوقوع في إحداها، قدّمت المفسدة الوهميّة درءًا للمفسدة المظنونة أو القطعيّة، كما

---

(١) ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام ٤٦/١.

(٢) المصدر السابق ٦٣/١.

(٣) الغزالي: المستصفى ٣٠٤/١.

(٤) الونشريسي: إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك ص ١٥٨.

تقدّم المفسدة المظنونة اتّقاء الوقوع في المفسدة القطعيّة، لأنّ الضرر الأشدّ يزال بالضرر الأخفّ[١]، ويختار أهون الشرّين[٢].

*الترجيح بين المصلحة والمفسدة:

وإذا كان التعارض بين مصلحة ومفسدة، فالمطلوب تغليب الراجح منهما:

فإذا كانت المصلحة هي الراجحة قُدّم جلبها[٣]، وفي هذا يقول ابن تيميّة: الشارع يعتبر المفاسد والمصالح، فإذا اجتمعا قدّم المصلحة الراجحة على المفسدة المرجوحة[٤]، وقال الشاطبي: فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعاً ولتحصيلها وقع الطلب على العباد ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتمّ وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبعتها مفسدة أو مشقّة فليست بمقصودة في شرعيّة ذلك الفعل وطلبه[٥].

وإن كانت المفسدة هي الغالبة قُدّم درؤها[٦]، وفي هذا يقول الشاطبي: وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعاً ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتمّ وجوه الإمكان العادي في مثلها حسبما يشهد له كلّ عقل سليم، فإن تبعتها مصلحة أو لذّة، فليست هي المقصودة بالنهي عن الفعل، بل

---

(١) الزرقا، أحمد: شرح القواعد الفقهيّة ص ١٩٩، باز، سليم رستم: شرح مجلّة الأحكام العدليّة، المادة: ٢٧، ص ٣١.

(٢) الزرقا، أحمد: شرح القواعد الفقهيّة ص ٢٠٣، باز، سليم رستم: شرح مجلّة الأحكام العدليّة، المادة: ٢٩، ص ٣٢.

(٣) ابن تيميّة: مجموع الفتاوى ٥٣٨/٢٠، ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام ٦٨/١.

(٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٦٩/٢٤.

(٥) الشاطبي: الموافقات ٢٦/٢ ـ ٢٧.

(٦) ابن تيميّة: مجموع الفتاوى ٥٣٨/٢٠، ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام ٦٨/١.

المقصود ما غلب في المحلّ، وما سوى ذلك ملغى في مقتضى النهي[(١)].

وإذا تساوت المصلحة مع المفسدة، فالمطلوب تقديم درء المفسدة على جلب المصلحة، عملاً بالقاعدة الفقهيّة: درء المفاسد أولى من جلب المصالح[(٢)]، لأنّ عناية الشرع بدفع المفاسد أشدّ من عنايته بجلب المصالح، فإن لم يظهر رجحان الجلب، قُدّم الدرء[(٣)].

وهذه القواعد تمثّل جانباً تطبيقيًا مهمًّا لاعتبار النتائج والثمرات التي تفضي إليها تصرّفات المكلّف حتّى يكون فعله موافقاً لمقصد التشريع من جلب المصالح ودرء المفاسد.

هذا، وقد انتبه ابن عبدالسلام إلى ضوابط عامّة للترجيح بين المصالح والمفاسد حين قال: إذا اجتمعت مصالح ومفاسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى فيهما لقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[(٤)]، وإن تعذّر الدرء والتحصيل فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة، لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾[(٥)]، فحرّمهما لأنّ مفسدتهما أكبر من منفعتهما . . . ، وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصّلنا المصلحة مع التزام المفسدة، وإن استوت المصالح والمفاسد فقد يتخيّر بينهما، وقد يتوقّف فيهما.

وقسّم المصالح الراجحة على المفاسد إلى أربعة أنواع، فقال: وهذه المصالح أقسام، أحدها: ما يباح، والثاني: ما يجب لعظم مصلحته، والثالث: ما يستحبّ لزيادة مصلحته على مصلحة المباح، والرابع مختلف فيه[(٦)].

---

(١) الشاطبي: الموافقات ٢٧/٢.
(٢) الونشريسي: إيضاح المسالك ص ٨٩.
(٣) المقري: القواعد ٤٤٤/٢.
(٤) التغابن، ١٦.
(٥) البقرة، ٢١٩.
(٦) ابن عبدالسلام: قواعد الحكام ٨٣/١.

وتوسّع في بيان ذلك حتّى أتى بثلاثة وستّين مثالاً من أمثلة الأفعال المشتملة على المصالح والمفاسد مع رجحان مصالحها على مفاسدها(١).

وبعد هذا كلّه، فقد يحصل اختلاف بين العلماء في طرق الترجيح، خاصّة إذا تساوت مصلحتان أو تساوت مفسدتان مع تعذّر الجمع، فيختلفون في تقدير المصلحة والمفسدة، بحيث يظهر للبعض رجحان مصلحة فيقدّمها أو غلبة مفسدة فيؤخّرها، ويظنّ آخر رجحان مصلحة أخرى فيقدّمها أو غلبة مفسدة أخرى فيبعدها، فيحصل لكلّ واحد منهما جلب لمصلحة لم يحصّلها الآخر أو درء لمفسدة لم يستبعدها الآخر، وكذلك الأمر إذا استوت المصالح والمفاسد مع تعذّر الجمع للتنازع بين المتساويين.

ولذلك قال ابن تيميّة: باب التعارض باب واسع جدًا لا سيّما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوّة وخلافة النبوّة، فإنّ هذه المسائل تكثر فيها، وكلّما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل... فإنّه إذا اختلطت الحسنات بالسيّئات وقع الاشتباه والتلازم، فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجّحون هذا الجانب وإن تضمّن سيّئات عظيمة، وأقوام قد ينظرون إلى السيّئات فيرجّحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة، والمتوسّطون الذين ينظرون الأمرين قد لا يتبيّن لهم أو لأكثرهم مقدار المنفعة والمضرّة، أو يتبيّن لهم فلا يجدون من يعنيهم العمل بالحسنات وترك السيّئات لكون الأهواء قارنت الآراء ...، فينبغي للعالم أن يتدبّر أنواع هذه المسائل(٢).

وقال: ومن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشرعيّة والمفسدة الشرعيّة، فقد يدع واجبات ويفعل محرّمات(٣).

وبناءً على ما تقدّم فإنّ المصالح والمفاسد ينظر إليها من جهات عدّة وباعتبارات مختلفة، وهي تتفاوت تفاوتاً كبيراً من حيث رتبها وقيمها كمّا

---

(١) المصدر السابق ١/٨٣ ـ ١٠٢.
(٢) مجموع الفتاوى ٢٠/٥٧ ـ ٥٨.
(٣) مجموع الفتاوى ١٠/٥١٢.

وكيفاً، ولذلك حصل من هذه الجهة ـ كما قال ابن تيميّة ـ اضطراب عظيم، حيث أنّ كثيراً من الأمراء والعلماء رأوا مصالح فاستعملوها . . .، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه . . .، وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً بناءً على أنّ الشرع لم يرد بها، ففوّت واجبات ومستحبّات أو وقع في محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه[1].

فالأمر يتطلّب تثبّتاً وتدقيقاً شديديْن، ويستوجب بحثاً وتحقيقاً عميقيْن، وألاّ يتصدّى لهذا الأمر إلاّ أصحابه ممّن اكتملت فيهم الأهليّة العلميّة، وليس العاقل ـ كما قال ابن تيميّة ـ من علم الخير من الشرّ، وإنّما العاقل الذي يعلم خير الخيريْن وشرّ الشرّيْن[2].

ومن هنا نبّه الشيخ ابن عاشور إلى أنّ الأمر يحتاج إلى استفراغ الوسع في تحصيل مرجّح ما وتحقيق الأمر في ذلك[3].

وقد استشعر الدكتور أحمد الريسوني صعوبة هذا الأمر وخطورته حين صرّح في كتابه نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي، بأنّ الإمام الشاطبي وإن كان قد وضع قانوناً عظيماً للترجيح بين عدد من الحالات التي تتعارض فيها مصالح الناس ومفاسدهم[4]، وإن كان كذلك للإمام عزّ الدين بن عبدالسلام ترجيحات أكثر تفصيلاً بين مختلف المصالح والمفاسد، بل إنّ هذا الموضوع هو أكثر ما يغطّي كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام، فرغم كلّ هذا وغيره فإنّ الأمور ـ عند التطبيق ـ تظلّ بحاجة شديدة إلى النظر والتمييز والتقدير لتحديد الراجح من المرجوح، ولتحديد أيّ المصلحتيْن أصلح وأيّهما أكبر، ولتحديد أهون الشرّيْن وأعظمهما ضرراً، ولتمييز ما هو

---

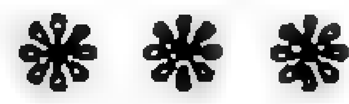
(١) مجموع الفتاوى ٣٤٤/١١.

(٢) مجموع الفتاوى ٥٤/٢٠.

(٣) ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة ص ٧٨.

(٤) وذلك في المسألة الخامسة من القسم الثاني المتعلّق بمقاصد المكلّف (انظر: الموافقات ٣٤٨/٢ ـ ٣٦٤).

من قبيل المصلحة وما هو من قبيل درء المفسدة، ولتمييز حدّ الضرورة ممّا لا يبلغه، ولتمييز ما يعتبر من مصلحة الآخرة ممّا يعتبر من مصلحة الدنيا ...، وتحت كلّ هذا ما لا يحصى من الصور والوقائع التي يقع فيها التعارض وتحتاج إلى التقدير والترجيح، أي تحتاج إلى العقل والنظر[١].



نماذج تطبيقية في توظيف المقاصد عند التعارض:

١ ـ في حال تعارض مصلحة متعلّقة بعموم الأمّة أو جماعة عظيمة من الأمّة، مع مصلحة متعلّقة ببعض أفرادها، وكلا المصلحتين تتعلّقان بنفس الكلي، وفي درجة واحدة من حيث قوّتها في ذاتها:

مثال ذلك: إذا تترّس الكفّار وتحصّنوا بأسرى المسلمين أثناء الحرب، وكان الخبراء العسكريون من المسلمين قد غلب على ظنّهم أو تيقّنوا أنّ هؤلاء الأسرى غير ناجين من الهلاك لا محالة.

ففي هذه الحالة وقع تعارض بين مصلحتين تتعلّقان بالمحافظة على كليّ واحد، وهو حفظ النفس، وتقعان في نفس المرتبة من حيث قوّتها في ذاتها، وهي مرتبة الضروريات، فالمطلوب حينئذٍ: النظر إلى مقدار الضرر الناجم عن الإخلال بكلٍ منهما، ومقدار شمول إحدى هاتين المصلحتين للناس، ومدى انتشار آثارها بينهم.

فإذا غلب على ظنّ أهل الرأي والخبرة في هذا الميدان، أو تيقّنوا أنّ التراجع يسبّب هزيمة للمسلمين قد ينجرّ عنها وقوع بلاد المسلمين تحت سطوة الأعداء، وما ينجرّ عن ذلك من قتل في الجنود وهتك للأعراض.

فحينئذٍ نعمل على تحمّل أخفّ الضررين بدفع أعظمهما، وجلب أعمّ المصلحتين بدرء أضيقهما، إذ لا يجوز شرعاً إهدار ما تتعلّق به مصلحة

(١) الريسوني، أحمد: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

عموم الأمّة أو جماعة عظيمة منها، ومراعاة ما تتحقّق به مصلحة بعض الأفراد منها، فيتحمّل حينئذٍ الضرر الخاص لدفع الضرر العام، ويجوز الهجوم على الأعداء ولو كان فيه مخاطرة بأسرى المسلمين.

٢ ـ في حال تعارض مفسدتين، فيراعى أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفّهما لاتّقاء أشدّهما إذا لم يكن هناك بدّ من ارتكاب أحدهما:

فمن ابتلي ببليّتين متساويتين يأخذ بأيّهما شاء، وإن اختلفتا يختار أهونهما لأنّ مباشرة الحرام لا تجوز إلاّ للضرورة ولا ضرورة في حقّ الزيادة، وليس له أن يدفع الضرر بمثله أو بأشدّ منه، وفروع هذه القاعدة كثيرة(١).

ومثاله في تقديم ضرر المال على ضرر النفس: أنّه إذا كان جماعة في طائرة مشرفة على السقوط لثقل حمولتها جاز إتلاف ما فيها من الأمتعة لنجاة ركابها لأنّ مفسدة هلاك الأموال أخفّ من مفسدة هلاك الأنفس.

٣ ـ في حال تعارض بين درء مفسدة من جهة وجلب مصلحة من جهة أخرى:

نقدّم درء المفسدة على جلب المصلحة، لأنّ اعتناء الشرع بالمنهيات أشدّ من اعتنائه بالمأمورات، ومن ثمّ سومح في ترك بعض الواجبات بأدنى مشقّة كالقيام في الصلاة، ولم يسامح في الإقدام على المنهيات وخصوصاً الكبائر.

وقد تراعى المصلحة لغلبتها على المفسدة، من ذلك الصلاة مع اختلال شرط من شروطها كالطهارة أو استقبال القبلة، ففي كلّ ذلك مفسدة لما فيه من الإخلال بجلال الله تعالى في أن لا يناجى إلاّ على أكمل

(١) انظر على سبيل المثال: ابن عبدالسلام: قواعد الأحكام ٦٥/١، ابن نجيم: الأشباه والنظائر١ /٢٧٨، السيوطي: الأشباه والنظائر ص ٨٦، المقّري: القواعد ٤٥٦/٢، ابن السبكي: الأشباه والنظائر ٤٧/١، ناظر زاده: ترتيب اللآلي في سلك الأمالي ٢٨٧/١ ـ ٢٨٩.

الأحوال، ولكن متى تعذّر ذلك جازت الصلاة مع اختلال بعض شروطها تقديماً لمصلحة الصلاة على هذه المفسدة، ولأنّ تحصيل مقاصد الصلاة أولى من رعاية شرط من شروطها، والكذب الذي هو مفسدة محرّمة، فمتى تضمّن جلب مصلحة تربو عليه أو درء مفسدة جاز، كالكذب للإصلاح بين الناس وعلى.

الزوجة لإصلاحها، وقد يجب في مواطن أخرى كأن يسأل الظالم القاصد لأخذ الوديعة المستودع عن الوديعة فيجب عليه أن ينكرها لأنّ حفظ الودائع واجب وإنكارها ههنا حفظ لها، ولو أخبره بها لضمنها وإنكارها إحسان، والتحقيق في صوره أنّ الكذب يصير مأذوناً فيه ويثاب على المصلحة التي تضمّنها على قدر رتبة تلك المصلحة من الوجوب في حفظ الأموال والأرواح ولو صدق في هذه المواطن لأثم إثم المتسبّب إلى تحقيق هذه المفاسد، وتتفاوت الرتب له ثمّ التسبّب إلى المفاسد بتفاوت رتب تلك المفاسد[(١)].

والظاهر أنّ تقديم المنفعة ومراعاتها حين تربو على المفسدة إنّما تكون فيما إذا كانت المفسدة عائدة على نفس الفاعل كمسألة تجويز الكذب المذكورة، أمّا إذا كانت المفسدة عائدة لغيره فإنّه يمنع منها لمجرّد وجود الضرر للغير وإن كانت المنفعة تربو كثيراً على المفسدة[(٢)].

وقد أفاض الكثير من المعاصرين في استقصاء الأمثلة المتنوّعة وتتبعوا التطبيقات لسائر الأحوال والأوضاع المختلفة، ومن بينهم الدكتور يونس محيي الدين فائز الأسطل في رسالته الجامعية التي نوقشت بالجامعة الأردنية سنة ١٩٩٦م، تحت عنوان: ميزان الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة.

---

(١) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٢٩٠/١، الحموي: غمز عيون البصائر ٢٩٣/١، السيوطي: الأشباه والنظائر ص ٨٧ ـ ٨٨، ترتيب اللآلي في سلك الأمالي ٦٩٢/٢ ـ ٦٩٥، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٧٠/١ ـ ٧١ و٧٨.

(٢) الزرقا: شرح القواعد الفقهية ص ٢٠٦.

ومن بين التطبيقات التي ضمّنها رسالته القيّمة، أذكر مع التصرّف في طريقة العرض ما يلي[١]:

● **ميزان تفاوت المصالح.**

إذا تعارضت مصلحتان في مناط واحد، بحيث كان لا بدّ في تحصيل إحداهما من تفويت الأخرى، وجب عرضهما على ميزان الترجيح من الجوانب الثلاثة لأقسام المصلحة.

والمعيار الشرعي في ذلك هو: تقديم المصلحة الأقوى على الأضعف، والعامّة على الخاصّة، شرط أن تكون المصلحة مؤكّدة أو راجحة، لا موهومة أو مشكوك في حصولها.

وهذا الميزان نوضّحه بحسب اعتبارات ثلاثة:

١ ـ مصالح في رتب متفاوتة:

** بنود هذا الميزان:

* لا اعتبار لمصلحة تحسينيّة إذا تعارضت مع المصالح الضروريّة أو الحاجيّة.

* لا التفات للمصلحة الحاجية إذا صادمت مصلحة ضرورية.

* يستحبّ تقديم الحاجي المتعلّق بالدين على الضروري المتعلّق بالنفس أخذاً بالعزائم.

**** أمثلة تطبيقية لهذا الميزان:**

أ / ما يتعلّق بحفظ الدين:

تعارض الضروري مع الحاجي.

* مثال أوّل لتعارض الضروري مع الحاجي: أداء الصلاة مع الجهل بجهة القبلة:

---

(١) انظر: الأسطل، يونس محيي الدين فائز: ميزان الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة، ص ٧٣ وما بعدها.

الوضعية: أداء الصلاة ضروري لحفظ الدين، واستقبال القبلة حاجة لهذا الضروري.

السؤال: إذا لم يتيقّن المسلم من جهة القبلة؟ هل يجتهد في جهتها ويصلّي؟ أم لا يصلّي إلاّ حين يتيقّن جهتها؟

الحكم: لا يصحّ ترك الصلاة للجهل بجهة القبلة يقيناً، ويكفي التماسها بقدر الاستطاعة، والصلاة إلى الجهة التي يغلب على ظنّه أنها شطر المسجد الحرام.

التقرير: قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ وإقامة الصلاة من حفظ الضروريات، وقال تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ وتولية الوجوه شطر المسجد الحرام من حاجيات الصلاة.

فإذا تركنا مقتضى الآية الأولى إلى مقتضى الثانية نترك تلك الصلاة، وإذا عكسنا نصلّي إلى القبلة بغلبة الظنّ.

فالمطلوب شرعاً: هو إقامة الصلاة مع عدم تيقّن جهة القبلة تغليباً لأمر ضروري على أمر حاجيّ.

* مثال ثانٍ لتعارض الضروري مع الحاجي: صلاة المستحاضة المتحيّرة.

الوضعية: أداء الصلاة ضروري لحفظ الدين، والطهارة حاجة لهذا الضروري باعتبار أنّها شرط لصحّة الصلاة.

السؤال: ما حكم المستحاضة المتحيّرة، هل تصلّي أم تترك الصلاة أيّام الاستحاضة؟

الحكم: لا يصحّ ترك الصلاة في حقّ المستحاضة، بل المطلوب تقديم أداء الصلاة على تركها في حقّها.

التقرير: لأنّ المصالح الشرعيّة المتوخّاة في إقامة الصلاة ـ أركاناً وشروطاً ـ أكبر من الحرص على تحقيق شرط الطهارة بترك الصلاة في حقّ

المستحاضة المتحيّرة، فكلّ ركن من أركان الصلاة وكلّ شرط من شروطها مقصود مهمّ لا يسقط ميسوره بمعسوره.

تعارض الضروري مع التحسيني:

* مثال لتعارض الضروري مع التحسيني: أداء الصلاة عرياناً:

الوضعيّة: أداء الصلاة ضروري لحفظ الدين، وستر العورة في الصلاة شرط من شروطها يدخل في التحسينيات ـ عند المالكية خلافاً للجمهور الذين اعتبروها من الحاجيات ـ.

السؤال: إذا لم يتمكّن الرجل من تغطية عورته أو المرأة من تغطية بدنها وحانت وقت الصلاة، فهل تُترك الصلاة، أم تُصلّى مع كشف العورة؟

الحكم: صلاة الكاشف لعورته مفسدة محرّمة، لما فيها من قبح الهيئة، ولكن من لم يجد قدرة على ستر عورته صلّى على الحالة التي عليها ولو كان عريانا.

التقرير: لأنّ حفظ مقاصد الصلاة أولى من ستر العورات، والمحافظة على الأركان أولى من الاحتفاء بستر العورات، وما يعود إلى اعتبار الأركان أولى ممّا يعود إلى اعتبار كمال المروءات الآداب.

تعارض الحاجي مع التحسيني:

مثال لتعارض الحاجي مع التحسيني:

الوضعية: الصلاة في المسجد جماعة من شعائر الدين المطلوبة وهي في رتبة الحاجيات، وإمامة الأئمّة العدول من التحسينيات المكمّلة لتلك الحاجيات.

السؤال: ما حكم الصلاة خلف أئمّة الجور والفسق وولاة السوء، إذا لم يكن هناك سبيل إلاّ الصلاة وراءهم؟

الحكم: جواز الصلاة خلف أئمّة السوء إن كان ولا بدّ حتّى لا تتعطّل شعيرة الجماعة في كثير من البلاد والمساجد، خاصّة في البلاد التي يفرض فيها الأئمّة فرضاً على الناس.

التقرير: قال النبيّ: «**الصلاة واجبة عليكم خلف كلّ مسلم برّاً كان أو فاجراً**» (أخرجه أبو داود والسيوطي في الجامع الصغير وحسنه).

ب / ما يتعلّق بحفظ النفس:

يدور هذا المقصد حول تعارض الضروري مع التحسيني.

المثال الأوّل: جواز أكل الميتة في حالة الاضطرار، لأنّ المحافظة على النفس وإحيائها من الضروريات، والتحرّز من خبيث المطعومات هو من التحسينيات.

وقد شهد لذلك أربع آيات من كتاب الله: اثنتان مكّيتان في سورتيْ الأنعام والنحل، واثنتان مدنيتان في سورتيْ البقرة والمائدة.

المثال الثاني: جواز التداوي بالنجاسات إذا لم يوجد طاهراً يقوم مقامها، لأنّ مصلحة الحفاظ على النفس ومهجتها أولى بالاعتبار من مصلحة اجتناب النجاسات.

التقرير: حفظ المهجة من الكليات، وحفظ المروءات من التحسينيات، فإذا كانت الضرورة تدعو إلى تناول النجاسات إحياءً للنفوس كان التناول أولى.

المثال الثالث: جواز كشف العورات عند الضرورات أو الحاجات، كإجراء عمليّة جراحية أو تشخيص مرض أو علاج، وكذلك للختان، أو الشهادة على العيوب، أو النظر في العورات للقيام بالشهادة على وجهها.

مسألة تعارض ضروري النفس مع حاجي الدين

يقدّم الضروري على الحاجي ترخيصاً، غير أنّ العزيمة تقتضي تقديم حاجي الدين على ضروري النفس استحسانا.

مثال: جواز التلفّظ بكلمة الكفر عند الإكراه، لأنّ حفظ المهج والأرواح أكمل مصلحة من الفائدة المرجوة للدين بترك النطق بكلمة الكفر نطقاً لا يعتقده الفؤاد لأنّه من قبيل الحاجيات في حفظ الدين، وذلك ليقوم

المكلّف بعد ذلك بوظائف الطاعات والعبادات.

قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾، وهذا من تخفيفات الشرع في مواطن الشدّة والحاجة.

ج / ما يتعلّق بحفظ المال:

تعارض الضروري مع التحسيني:

مثال أوّل: أصل البيع ضروري، ومنع الغرر أو الجهالة اليسيرة أمر مستحسن، ولكن لو اشترطنا نفي الغرر جملة لانحسم باب البيع وتعطلت الحياة.

مثال ثانٍ: أصل الإجارة ضروري، واشتراط حضور العوضيْن في المعاوضات من باب التكميلات، وهذا في الإجارة متعذّر، فلو اشترطنا وجود المنافع عند العقد لأغلق باب المعاملة بالإجارة.

تعارض الحاجي مع التحسيني.

عقد الاستصناع فيه إباحة بيع المعدوم، وبيع الغائب يتضمّنان جهالة مغتفرة، ذلك أنّ حضور المبيع وانتفاء الجهالة فيه في رتبة التحسينيات، وفي تحريم هذه العقود مشقّة على الناس حرجاً، فأهدرت تلك التحسينيات تحصيلاً لتلك الحاجيات.

٢ ـ المصالح في رتبة واحدة وتتعلق بكليات مختلفة:

تكون المصالح المتعارضة في رتبة واحدة إذا كانت كلّها في رتبة الضروريات، أو الحاجيات، أو التحسينيات.

*** بنود هذا الميزان حين يختلف الكليّ:**

أن يقدّم ما به حفظ الدين على ما به حفظ النفس، وبالأحرى على ما به حفظ العقل أو النسل أو المال.

أن يقدّم ما به حفظ النفس على ما به حفظ العقل وتالييْه.

أن يرجّح ما به حفظ العقل على ما به حفظ النسل أو المال.

أن يختار ما به حفظ النسل على ما به حفظ المال.

تنبيه: التعارض المعتبر الذي يحتكم إلى هذا الميزان، هو حين تكون المصالح مؤكّدة أو راجحة، أمّا إذا كان التعارض بين المصالح المؤكّدة أو الغالبة مع الموهومة فلا اعتبار لهذا التعارض.

**** الأمثلة التطبيقية لهذا الميزان:**

أ / تقديم الدين على النفس.

مثال: تشريع التضحية بالنفس جهاداً في سبيل الله.

ب / تقديم النفس على العقل.

مثال: جواز شرب المسكر أو ما يضرّ بالعقل إذا تعيّن ذلك طريقاً للنجاة من هلاك غالب الوقوع.

ج / تقديم العقل على النسل.

مثال: اشتراط عدم تسبّب جلد الزاني في إتلاف بعض حواسه أو قواه العقلية، لأنّ الجلد شرّع للزجر لا للإهلاك، ولذلك لا جلد في حرّ شديد ولا برد شديد ولا في مرض ولا نفاس ولا في حمل، لأنّه قد يفضي في هذه الأحوال إلى الهلاك.

د / تقديم النسل على المال.

مثال: تحريم كسب الأموال عن طريق الزنا ولو كان اضطراراً.

٣ ـ المصالح في رتبة واحدة وتتعلق بكليّ واحد:

إذا تعلقت المصلحتان بكليّ واحد (الدين أو النفس أو العقل أو النسل أو المال)، وكانتا في رتبة واحدة (كالضروري أو الحاجي أو التحسيني)، فالواجب للترجيح من النظر في القسم الثاني من أقسام المصلحة: وهو المتعلّق بمقدار شمولها.

بنود الموازنة والترجيح

* وجوب تقديم أعمّ المصلحتيْن شمولاً على أضيقهما (تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصّة).

والمصلحة الكليّة على المصلحة الجزئيّة، شرط أن تكون المصلحتان مؤكّدتين أو راجحتيْن غير موهومتيْن مشكوكاً فيهما.

ذلك أنّه لا يعقل إهدار ما تتحقق به فائدة جمهور من الناس من أجل حفظ ما تتحقق به فائدة شخص واحد أو فئة قليلة من الناس.

* تعارض المصالح الخاصّة مع بعضها يقتضي تقديم مصلحة الفرد على مصلحة غيره، إلاّ إذا أسقط حظّه بالإيثار على نفسه.

شروط هذه الموازنة

* تقديم مصلحة العموم على الخصوص شرط أن لا تلحق الخصوص مضرّة لا تنجبر.

* وجوب قيام أصحاب المصلحة العامة بمصالح الفرد الذي تضرّرت مصالحه، لدى تفرّغه لتحقيق المصلحة العامة، على أن يتولّى بيت المال الوساطة بين أصحاب المصلحة العامة وأصحاب المصلحة الخاصّة حذراً من لحوق مضرّة المِنّة.

الأمثلة التطبيقيّة:

أ / فيما يتعلّق بحفظ الدين:

الوضعيّة: الاشتغال بالعلم الشرعي تحمّلاً وأداءً مصلحة عامّة، والاشتغال بطاعات النوافل مصلحة خاصّة.

الحكم: وجوب تقديم ما فيه مصلحة عامة على مصلحة خاصّة.

التقرير: الأدلة النقلية والعقلية كثيرة في فضل العالم على العابد، وقد

ذكر الإمام القرافي في القاعدة ١٦ من الفرق ١١٣ من كتابه الجليل الفروق الشيء الكثير، ونقل النووي عن الشافعي أنّ طلب العلم أفضل من صلاة النافلة، وأنّه ليس بعد الفرائض أفضل من طلب العلم.

ب / فيما يتعلّق بحفظ النفس:

الوضعيّة: (التترّس في حالة الحرب) إذا تحصّن العدوّ وراء أسرى المسلمين أثناء الحرب، وكانت الضرورة تدعو إلى الهجوم عليهم، وغلب على الظنّ أنّ هؤلاء الأسرى من المسلمين لن يفلتوا من الهلاك.

الحكم: جواز الهجوم على الأعداء خوف هزيمة المسلمين إذا تأكّدنا أو غلب على الظنّ بأنّ عدم الهجوم يؤدّي إلى الهزيمة أو إكثار القتل في الجنود.

التقرير: المصلحة الملائمة لتصرفات الشرع هنا هي مصلحة عموم المسلمين، وهي مستندة إلى أصل شرعي في وجوب تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصّة.

وهذا الأصل الثابت بالاستقراء معارض لنصّ جزئي وهو: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾، وفي الأخذ بهذا النصّ الجزئي إهدار للمصلحة العامة المستندة إلى نصوص وافرة، فكان مجموع تلك النصوص أولى بالاعتبار عند التعارض من هذا النصّ الجزئي.

ج / فيما يتعلّق بحفظ العقل:

الوضعيّة: مصلحة حفظ عقول الناس من الانحراف والزيغ مصلحة عامّة، وحريّة الفرد أو فئة قليلة مصلحة خاصّة، وكلًا من المصلحتيْن في رتبة الحاجيات.

الحكم: المصلحة الأولى أعمّ وأشمل من المصلحة الثانية.

التقرير: جاء في وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام الذي عقده المجلس الإسلامي العالمي في مؤتمر باريس ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م

بحضور شخصيات إسلامية عالمية، جاء في هذه الوثيقة بخصوص الحقّ في حرية التفكير والاعتقاد والتعبير، ما يلي: لكلّ شخص أن يفكّر ويعتقد ويعبّر عن فكره ومعتقده دون أيّ تدخّل أو مصادرة من أحد، ما دام يلتزم الحدود العامة التي أقرتها الشريعة، ولا يجوز إذاعة الباطل ولا نشر ما فيه ترويج للفاحشة أو تخذيل للأمّة، لقوله تعالى: ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾ مَّلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا ﴿٦١﴾﴾.

د / فيما يتعلّق بحفظ النسل:

الوضعيّة: التقدّم لخِطبة فتاة ثمّ العدول عن الخطبة دون إشعارها كأن يسافر الخاطب لطلب العلم، فيغيب عدّة سنوات والمخطوبة تنتظره، حتّى إذا عاد قرّر إبطال ما كان قد عزم عليه من عقد الزواج بها دون مسوّغ.

الحكم: عدول الخاطب بعد مدّة طويلة دون مسوّغ هو ضرب من التعسّف في استعمال الحقّ، فيحكم عليه بالتعويض عن الأضرار الماديّة أو الأدبيّة الناجمة عنه.

التقرير: لأنّ العدول عن الخطبة قد تعارضت فيه مصلحة جزئيّة مع مصلحة كليّة، فأمّا المصلحة الجزئية فهي حرية الخاطب في فسخ الخطبة لأنّها لا تعدو أن تكون وعداً غير ملزم، وأمّا المصلحة الكليّة فهي نفي الضرر الذي تضافرت على إقرار قواعده العديد من الأدلّة، إذ في عدول الخاطب إلحاق الضرر البالغ بالمخطوبة، حيث فوّت عليها أو كاد فرصة الزواج بغيره، لتقدّم سنّها أو إثارة الشكوك حولها، فيقع تقديم المصلحة الكليّة العامة حفاظاً على حقوق النساء أن يتلاعب بها المبطلون.

هـ / فيما يتعلّق بحفظ المال:

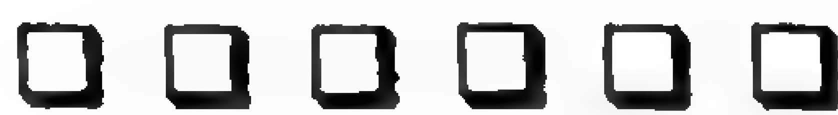
من أمثلة تعارض المصالح الحاجية العامة مع المصالح الحاجية الخاصّة، مسألة الاحتكار وتلقّي الركبان وتضمين الصنّاع وغير ذلك.

الوضعيّة: مسألة احتكار البضائع سواء ما تعلّق بالأفراد فيما بينهم أو بالدول إذ من وجوه الاحتكارات المعاصرة اليوم الحصار الاقتصادي تجاه الحكومات الضعيفة بفرض شروط اقتصادية مجحفة في المعاملات والمبادلات كالإملاء بعدم البيع للغير مع دفع أبخس الأثمان.

الحكم: احتكار ما يضرّ بالناس من باب الظلم، لأنّ امتناع البائع عن بيع البضاعة مع شدّة حاجة الناس إليها حرام لما فيه من إدخال المضرّة على عامة الناس.

التقرير: حقيقة التعارض الظاهري في مسألة الاحتكار تتمثل في معارضة حكم جزئي مع أصل كليّ عام مقطوع به، أمّا الحكم الجزئي فهو مشروعية تصرف المالك في ملكه، وأمّا مقتضى الأصل الكليّ العام القطعي فهو وجوب دفع الضرر عن العامة رعاية لحقهم، ولا يجوز الاعتناء بالحكم الجزئي على حساب الأصل العام القطعي لأنّ الأصل العام المقطوع به أولى بالاعتبار.

ملاحظة: ومن وجوه الاحتكار كذلك قيام أسرة باحتكار السلطة وتفرّد الشخص بالسلطة تفرّداً مطلقاً وتزوير الانتخابات تنتج نسبة رابحة من الأصفار المؤيّدين، وصدق تعالى إذ قال على لسان فرعون: ﴿مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ﴾ ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾، ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾.



المحاضرة العشرون:
مقاصد الشريعة وقضايا العصر أو الاجتهاد المقاصدي المعاصر

مقدّمات ضرورية:

أوّلاً: أنّ هذا المبحث بحاجة إلى أن يكون مادة مستقلّة قائمة بذاتها، تطرح فيها قضايا اقتصادية وسياسية وطبيّة وتربوية، على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية.

ولمّا كان البرنامج الدراسي يقتضي إدماج هذا المبحث ضمن عناصر الدروس المقرّرة، فإنّ الحديث فيه سيكون باختصار شديد مراعاة لضيق الوقت المخصّص له.

ثانياً: أنّ احتياج الفقيه إلى المقاصد تتأكّد خاصّة في الحوادث والوقائع التي ليس لها نظير يقاس عليه، وهذا المجال ـ كما قال العلامة محمد الطاهر بن عاشور ـ هو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا، وفي هذا المجال قال الأئمة بمراعاة الكلّيات الشرعية الضرورية، وألحقوا بها الحاجية والتحسينية[1].

---

(١) مقاصد الشريعة ص ١٢.

فإذا لم يكن هناك دليل تفصيلي يتناول الواقعة فإن المقاصد تسهم في إنشائه، مع بقائها بعمومها متناولة لهذا الدليل التفصيلي، والحكم المستفاد منه.

والحاجة ماسّة إلى هذا النوع من الاجتهاد الذي يمكّن للمقتدرين من أهل الاختصاص من إمعان النظر في أصول الشريعة ومقاصدها، والتمييز بين كلياتها وجزئيات، وتحديد مصالحها وترتيب أولوياتها، لمعالجة القضايا المستحدثة وإيجاد حلول للوقائع المتشابكة وفق مبادىء الشريعة وكلياتها وانسجاماً مع خصائصها ومقوّماتها، فيشكّل الاجتهاد المقاصدي بذلك مدخلاً مهمًا لمدّ سلطان الفقه الإسلامي على الحياة المعاصرة مواكبة لقضاياها ومسايرة لأوضاعها.

ثالثاً: أنّ هذا الباب يفتح نافذة واسعة ومجالاً خصباً وميداناً فسيحاً للاستنباط والترجيح والموازنة لاستيعاب ما يجدّ من مشكلات قائمة ومتغيّرات سريعة في جميع مناحي الحياة، وما يفرزه واقع الناس من وقائع عديدة ليس فيها للقدامى رأي.

ولذلك يتطلّب الأمر لمعالجتها خطّة تشريعية ومنهجاً اجتهاديًا مصلحيًا ونظراً مقاصدياً في سبيل إيجاد الحلول المناسبة لها.

وهذا الأمر دونه جهد الفقيه المتمرّس بعلوم الشريعة وأدواتها، والمتبصّر بواقع الناس والعالم بأوجه المصالح وطرق تحصيلها وأوجه المفاسد وسبل درئها، لضمان تحقيق مصالح الأمّة المعتبرة وحاجاتها المشروعة حاضراً ومستقبلاً، وإثبات أنّ الفقه الإسلامي هو فقه حيّ نام يواكب الواقع ويثمر صلاحاً وعمارة.

ولا شكّ أنّ التصدّي للمسائل المستحدثة والقضايا المعاصرة بروح مقاصديّة وبمنهج اجتهاديّ غائيّ من شأنه أن ينتزع الناس انتزاعاً ممّا هم فيه من وحَل السلبيّة، ويخرجهم من ورطة التوقّف عن إعطاء الحلول فيما لم يرد فيه نصّ من قضايا الواقع، ويأخذ بأيديهم إلى برّ الأمان معالجةً لأوضاعهم وحلًا لقضاياهم العالقة.

وهذا من شأنه أن يعود على الناس بالطمأنينة إذ يكسبهم الثقة في دين الله ويقنعهم بصلوحيته ويجيب عن تساؤلاتهم التي تنتظر أحكاماً يسيرون بها في حياتهم على بصيرة من أمرهم.

رابعاً: أنّ العصر الحديث هو عصر التغيّرات والتقلّبات، بل والثورات على الأساليب القديمة والوسائل التقليديّة، ولم يكن عالم التجارة والاقتصاد بمنأى عن هذه التغيّرات والتطوّرات، بل إنّه أحد محاور التغيير والتطوير المهمّة.

من ذلك أنّه قد أصبح مألوفاً وشائعاً في العصر الحديث إبرام العقود لفترة طويلة يستغرق إنجاز مشاريعها الشهور بل السنين العديدة، ويكون تنفيذها له طابع الاستمرار على طول فترة العقد، ويحدث أن تختلّ أسعار بعض المواد خلال تلك الفترة بسبب أحداث طارئة عالميًا أو محليًا، وبالنظر إلى الأضرار التي تلحق بأحد أطراف العقد الذي يتعذّر عليه الوفاء بالعقد حسب أسعاره الأولى، ولكثرة حدوث هذا النوع من الوقائع في العصر الحديث أصبح النظر في مثل هذه القضايا ملحًا.

والفقه الإسلامي وهو يواجه هذه المتغيّرات والتطوّرات في العقود والمعاملات الماليّة والاقتصاديّة يجد في مصادره نبعاً دفّاقاً ورافداً معطاءً، وهو بأصوله وقواعده كفيل باستيعاب كلّ الوسائل والبدائل الماليّة والاقتصاديّة ما لم تنحرف عن مبادئه ومقاصده السامية(١).

خامساً: أنّ الأنظمة السياسية السائدة اليوم في أغلب البلاد الإسلاميّة هي أنظمة وضعيّة في تشريعاتها، ولذلك اختلف الفقهاء المعاصرون في مدى شرعيّة المشاركة السياسيّة في ظلّ هذه الأنظمة والقوانين السائدة، وتضاربت مواقفهم في مدى جواز دخول المجالس النيابية والبرلمانية، والوصول إلى الولايات العامّة عن طريق الانتخابات، وكذلك تقلّد مناصب وزاريّة في ظلّ

---

(١) انظر: أبو سليمان، عبدالوهاب إبراهيم: فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة ص ١٤٠، و١٤٥.

هذه الحكومات ذات الدساتير الوضعيّة، وقد حظيت هذه المسألة باهتمام العلماء، وهي ما تزال مثار جدل وخلاف بينهم فيما يتعلّق بمدى مشروعيتها.

ويزيد طرح هذه المسألة إلحاحاً في الوقت الراهن خاصّة في بلدنا تونس بعد أنّ منّ الله علينا بهذه الثورة المباركة، والتي كان من ثمراتها أن رفعت الأغلال عن كلمة الحقّ، وفتحت آفاقاً من العمل السياسي، وتطلّع الأفراد والجماعات إلى المشاركة الفعّالة في الحياة السياسيّة والدخول إلى المجالس النيابيّة والتشريعيّة، لتدعيم مشاريع الخير والفضيلة ومحاولة تفعيلها في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والثقافية ومحاربة الفساد والمفسدين بحسب الاستطاعة.

سادساً: بحكم الواقع الذي يعيشه الملايين من المسلمين المهاجرين والمهجّرين إلى الدول الغربيّة والأمريكيتيْن الشمالية والجنوبية وأستراليا، وغيرها من ديار غير المسلمين، طرحت مسألة إقامة المسلم في تلك الديار، وما يتفرّع عنها من مسائل ثانويّة متعدّدة، كمسألة التجنّس بجنسيّة بلاد غير إسلاميّة، ومسألة الاحتكام إلى قضائهم، ومسألة المشاركة في مؤسساتهم الإدارية والسياسية.

سابعاً: أنّ التقدّم المذهل في المجال الطبّي: العلاجي والجراحي والوقائي بكافّة أنواعه، يطرح كلّ يوم على الساحة الفقهيّة العديد من الأسئلة الملحّة التي تتطلّب إجابات فوريّة، وبقدر ما يتقدّم العالم في هذا المجال بقدر ما يبرز العديد من الأسئلة.

وإذا كان بعض الموضوعات الطبيّة يبدو موضوعاً عاديًا، فقد بدا على الساحة الطبيّة موضوعات أكثر إلحاحاً وتعقيداً ممّا لا تقتصر آثاره على الجوانب الصحيّة والطبيّة، بل تتعدّاه إلى جوانب شرعيّة عديدة.

وإيجاد حلّ لهذه الموضوعات الطبيّة الشائكة وغيرها على ضوء المقاصد الشرعية يكاد يكون هو الأساس في حلّ جميع مسائل هذا النوع

من القضايا المعاصرة[١].

ثامناً: لقد نظرت في كثير من التطبيقات المعاصرة التي يمكن ردّ الاجتهاد فيها إلى الاجتهاد المقاصدي، فوجدتها من الكثرة والاتّساع ما تصلح أن تكون به أطروحات قائمة بذاتها في النوازل الحادثة والقضايا المستجدّة ممّا يتعلّق بجميع مجالات الحياة المعاصرة.

فمن النوازل الحادثة والقضايا المستجدّة، فيما يتعلّق بالأنظمة الاقتصاديّة: نذكر من ذلك مثلاً: المصارف الإسلاميّة الناشئة المحاصرة بأنواع من القوانين اللامشروعة والمحاطة بأشكال من المعاملات الضاغطة، والعقوبة بالغرامة الماليّة خلافاً للقاعدة القاضية بمنع أخذ المال بغير حقّ، والتأمين التجاري، واستثمار أموال الزكاة في مشاريع اقتصاديّة لتنميتها وتأمين موارد ثابتة ودائمة للمحتاجين، خاصّة بعد تنوّع أساليب العمل والإنتاج وظهور المشاريع الاستثماريّة الضخمة، وغير ذلك.

وما يتعلّق منها بالتطوّرات الطبيّة المعاصرة: نذكر مثلاً مسائل: الاستنساخ، وقتل الشفقة، والإجهاض في حالة الاغتصاب، وتشريح جثث الموتى لغرض التعلّم والتعليم الطبّي، واستقطاع جزء من جسم الآدمي من موضع من البدن لمعالجة موضع آخر، وزرع الأعضاء، والجراحة التجميليّة، ومسألة استهلاك الأدوية المحتوية على كمّيات مختلفة من الكحول تقتضيها الصناعة الدوائية التي لا بديل عنها، ومسألة نظر الرجل إلى المرأة حال القيام بالفحص الطبّي، وغير ذلك من القضايا الطبيّة.

وما يتعلّق منها بأنظمة الحياة السياسيّة المعاصرة: نذكر منها: مسألة الدخول الجماعي في الانتخابات والترشّح للمجالس النيابيّة، وقبول الوزارات في الأنظمة ذات الدساتير الوضعيّة في البلاد العربيّة والإسلاميّة، ومسألة إقامة المسلمين في البلاد غير الإسلامية، وما يتفرّع عنها من مسائل، كحكم التجنّس بجنسيّة دولة غير إسلاميّة، والدخول في البرلمانات والمجالس

---

(١) أبو سليمان، عبدالوهاب إبراهيم: فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة ص ١٦٠.

النيابيّة وغيرها من المؤسسات الدستوريّة في البلاد غير الإسلاميّة، وتولّي الوظائف العامّة والعمل في دوائرها ومؤسساتها الحكوميّة، وإقامة الأحزاب السياسية في الدولة غير الإسلاميّة، والتحالف مع الأحزاب غير الإسلامية، ومشاركة المسلم في الجيش غير المسلم، وغير ذلك من المسائل الناشئة عن إقامة المسلم في غير بلاد المسلمين.

وما يتعلّق منها بالمجالات التربويّة: نذكر مثلاً مسألة إصلاح التعليم في المجتمعات الإسلاميّة والعمل على تغيير مناهجه ومضامينه بما يتلاءم مع مبادىء الشريعة الإسلاميّة وتعاليمها، وطرق معالجة ذلك وآماده الزمنيّة التي يقتضيها، لما يترتّب على مسعى التغيير الفجائي من مخاطر قد تؤول إلى إحباط المقصد نفسه[١]، ونحو ذلك من المسائل.

وفيما يلي لمحة مختصرة لمسائل أربع:

المسألة الأولى: المشاركة السياسية في ظلّ الأنظمة ذات الدساتير الوضعية، والوصول إلى الولايات العامة عن طريق الانتخابات:

تتجلّى أبعاد هذه المسألة في جانبيْن اثنيْن، هما: واجب الإصلاح من ناحية، وهذه فريضة شرعيّة، وضرورة التعايش مع السلطة الحاكمة أخذاً بدواعي المصلحة، وهذه حتميّة اجتماعيّة.

وهذا من باب الترجيح بين المصالح تكثيراً للخير وتقليلاً للشرور، درءًا لما عظمت مفسدته باحتمال ما خفّت منها، وتحصيلاً لما عظمت مصلحته باحتمال ما خفّت منها.

فإذا كانت المشاركة تحقق مصلحة شرعية راجحة، ونصرة للحقّ وتخفيفاً للظلم من غير مباشرة لمعصية، فالمشاركة مطلوبة شرعاً.

ذلك أنّ المسلم لا يستطيع تحقيق كلّ المصالح ولا دفع كلّ المفاسد

---

(١) سالم، محمد الحاج: الاستحسان الأصولي والاجتهاد الفقهي المعاصر ص ٢٤ ـ ٢٥ (مجلّة إسلاميّة المعرفة، السنة السابعة، العدد السابع والعشرون).

لوجود اتّجاهات عديدة في البلاد، وما لا يدرك كلّه لا يدرك جلّه، وهذا من فقه الموازنات.

ثمّ إنّ التدرّج في التغيير سنّة نبويّة متّبعة، فكما أنّ الواجب تغيير المنكر شرعاً تغيير كلّ المنكر إذا قدرنا عليه، فكذلك يجب تغيير بعضه إذا عجزنا عن تغييره كلّه، يقول ابن تيمية: فالعالم في البيان والبلاغ كذلك، قد يؤخّر البيان والبلاغ في بعض الأشياء إلى وقت التمكّن، كما سكت الشارع في أوّل الأمر عن الأمر بأشياء أو النهي عنها حتّى ظهر الإسلام، ولا يكون ذلك من باب إقرار المحرّمات وترك الأمر بالواجبات، ومن هنا يتبيّن سقوط كثير من الأشياء وإن كانت واجبة أو محرّمة في الأصل لعدم إمكان البلاغ الذي تقوم به حجّة الله في الوجوب أو التحريم، فإنّ العجز مسقط للأمر والنهي وإن كان واجباً في الأصل(١).

وهذا تخفيف للشرور وتقليل للأضرار والمنكرات الواقعة أو المتوقّعة وإضعاف لعوامل الفساد والإفساد في البلاد، وتغليب للمعروف ونشر له وتقوية لأسباب الإصلاح في البلاد وبين العباد، وهذا من باب تحمّل أهون الضررين والصبر على أقلّهما، وجلب لأعظم المصلحتين وتحقيق أشدّهما.

وبناءً على ما تقدّم، فلئن يسعى أهل الصلاح من المسلمين لتكون لهم مشاركة في هذه الحكومات، ويكون لهم رأي في سياساتها، ينفذون من خلال ذلك إلى إقرار وتغليب ما فيه صون لأموال المسلمين وحفظ لأعراضهم وحماية لدينهم، وإقامة ما يمكن إقامته من أحكام الشريعة والحيلولة دون مزيد من إضاعة وانتهاك ما بقي منها ضمن قوانين البلاد، خير لهم ولعامّة المسلمين من أن يكونوا مستضعفين تنفّذ عليهم القوانين وتشرّع الأوامر دون مراعاة لأوامر الشرع ونواهيه، حتّى يأذن الله بارتفاع ما حلّ بالمسلمين من قوانين فاسدة وتشريعات مخالفة لأحكام الله.

وفي هذا جلب لمصالح ضرورية وحاجية وتحسينية مختلفة تتعلّق

---

(١) ابن تيميّة: مجموع الفتاوى ٥٩/٢٠ ـ ٦١، بتصرّف.

بالدين والأنفس والعقول والأعراض والأموال، ودرء لمفاسد عديدة تتعلّق بكليات المقاصد العامة.

المسألة الثانية: إقامة المسلم في غير ديار المسلمين وما يتفرّع عنها من مسائل:

ازداد طرح هذه المسائل تأكّداً خاصّة بعد تطوّر وسائل النقل والاتّصال وفتح باب الهجرة من البلاد الاسلاميّة إلى البلاد الغربية، واستقرار كثير من المسلمين بتلك البلاد رغباً أو رهباً، رغباً في العمل والدراسة في الجامعات المختلفة واكتساب الخبرات في الميادين العلميّة المتقدّمة، أو رهباً من الأنظمة الاستبداديّة في أغلب البلاد العربيّة وفراراً من قهر حكّامها.

ونظراً لطول إقامة هؤلاء وأولائك بتلك البلدان، نشأ جيل من المسلمين بعضهم ممّن اهتدى إلى الإسلام حديثاً، وبعضهم من أبناء المهاجرين.

وإزاء هذا الواقع الجديد المعقّد لوحظت الكثير من المخاوف كهاجس الخوف على العقيدة، وعلى حريّة ممارسة العبادة والشعائر الإسلامية، وعلى الثوابت الدينية المستهدفة للانحلال نتيجة الدمج ونتيجة الإغراءات والحوافز، وبعض الأنظمة الهادفة إلى إذابة الفروق والطامحة إلى سيادة ثقافة البلاد الراعية للجاليات الإسلامية[١]، حيث محاولات الدمج في المجتمعات التي يقيمون فيها سواء من قبل سلطات البلاد، أو رغبة من أبناء المسلمين في الاندماج . . . ، والتي يترتّب عليها رفض المبادىء التربوية والعادات الإسلامية وقطع الصلة بينهم وبين عقيدتهم، إلى التأثّر بمناهج تلك البلاد التربوية والتعليمية في التكوين الفكري والنفسي والاجتماعي، والتي تتناقض أخلاقيًا وتعاليم ديننا وحقائقه، بالإضافة إلى البيئة وعلاقة أبناء المسلمين بغيرهم وأثرها عليهم في تكوين شخصياتهم وطريقة تفكيرهم، مع خطر

---

(١) أبو الأجفان، محمد: الاستحسان وتطبيقه في القضايا الفقهية المعاصرة ص ٢٩ (المؤتمر العلمي لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا).

فقدان الرقابة في الأسرة وضعف المؤسسات التعليمية المسلمة في تقديم الخدمات الاجتماعية وعدم وجودها بالقدر الكافي وبالفعالية المطلوبة، في مقابل ما تقدّمه النوادي ووسائل الإعلام من الشرور والفساد والرذيلة [(١)].

فإذا قصرنا النظر إلى النصوص الموجبة للهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، واعتبار العزّة الإسلاميّة وتوقّي ذرائع الفساد المحتمل، دون مراعاة للملابسات الأخرى وللمقاصد الشرعية، فإنّنا سنقول بحرمة بقاء المسلم في بلده الذي غلب عليه الكفّار بخاصّة، وحرمة الإقامة في بلاد الكفّار بعامّة[(٢)]، وحرمة كلّ ما يتفرّع عن هاتيْن المسألتيْن من مسائل متعدّدة، كالتجنّس بجنسيّة دولة غير إسلاميّة، والدخول في البرلمانات والمجالس النيابيّة وغيرها من المؤسسات الدستوريّة، والمشاركة في مؤسساته الإدارية والسياسية، وإقامة الأحزاب السياسية في الدولة غير الإسلاميّة، وغير ذلك من المسائل الناشئة عن إقامة المسلم في غير بلاد المسلمين[(٣)].

ولكن في أصولنا الفقهية قواعد وأدلّة عديدة يلجأ إليها في هذه المسألة المطروحة للنظر الجماعي اليوم، فهذه المسألة يجب أن تخضع لتقدير المصالح والموازنة الواعية بينها، والنظر إلى واقعنا المتغيّر وما طرأ فيه من أنظمة وقوانين، واعتبار مآلات الأفعال بإحكام النظر إلى ما يؤول إليه القرار والحكم المجتهد فيه، وأن تنظر هذه المسألة بما نخاله مساوياً لها، والتفريق بينها وبين ما شابهها في الصورة والظاهر، وخالفها في الحقيقة والواقع.

كما يجب أن تراعى المصالح وتدرأ المفاسد وتعتبر الأعراف المناسبة،

---

(١) عبدالقادر، خالد محمد: من فقه الأقليات المسلمة ص ٧٢ ـ ٧٣.
(٢) أبو الأجفان، محمد: الاستحسان وتطبيقه في القضايا الفقهية المعاصرة ص ٢٩.
(٣) انظر: توبولياك، سليمان محمد: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، الفصل الثالث بعنوان: علاقات الأقليات المسلمة بالدولة التي يقيمون فيها، وفيه تكلّم عن موضوع التجنّس بجنسيّة الدولة غير المسلمة، وحكم تولّي الوظائف العامة فيها، وحكم المشاركة في الجيش غير المسلم، وحكم إقامة الأحزاب السياسية في الدولة غير الإسلامية، والتحالف مع الأحزاب غير الإسلامية، وحكم المشاركة في الانتخابات النيابية والدخول فيها.

والاستئناس بكثير من نصوص القواعد الفقهيّة التي تهدي إلى إقامة المقاصد الشرعيّة[١].

المسألة الثالثة: تشريح جثة المسلم لغرض تعلّم الطبّ وتعليمه:

يحتاج الأطباء أثناء تعلمهم للجراحة الطبية إلى تدريبات ميدانيّة وتجارب عملية، يستكملون من خلالها امتلاك المهارة العمليّة بعد إلمامهم التام بالدروس النظريّة.

ويتم ذلك التدريب عن طريق تشريحهم لجثث الموتى، والتي تشتمل على تقطيع أجزاء الجثة، وهو ما يسمّى بالجراحة التشريحيّة . . .، ثم يقوم المشرح بعد ذلك بدراستها وفحصها، وقد تمتد تلك الدراسة إلى فحص الأنسجة تحت «الميكروسكوب»، وهو ما يسمى بالتشريح الميكروسكوبي، أو علم الأنسجة[٢].

وهذا القسم الثالث من أقسام التشريح هو الذي نعنيه بحديثنا.

ومن قواعد الشريعة الكليّة ومقاصدها العامّة أنّه إذا تعارضت مصلحتان قدّم أقواهما، وإذا تعارضت مفسدتان ارتكب أخفّهما تفادياً لأشدّهما، وأنّ الضرر الأشدّ يزال بالضرر الأخفّ، وأنّ المصلحة العامّة مقدّمة على المصلحة الخاصّة، وأنّ الضرر الخاص يتحمّل لدفع الضرر العام.

ووجه تطبيق هذه القواعد: أنّ المصلحة المترتّبة على تشريح جثث الموتى لغرض التعليم، تعتبر مصلحة عامّة راجعة إلى الجماعة، وذلك لما يترتّب عليها من تعلم التداوي الذي يمكن بواسطته دفع ضرر الأسقام والأمراض عن المجتمع، وحصول السلامة بإذن الله تعالى لأفراده.

ومصلحة الامتناع من التشريح تعتبر خاصّة متعلّقة بالميّت وحده، وبناءً على ذلك فإنه تعارضت عندنا المصلحتان، ولا شكّ في أنّ أقواهما

---

(١) أبو الأجفان، محمد: الاستحسان وتطبيقه في القضايا الفقهية المعاصرة ص ٣٠.

(٢) بيرم، عبدالحسين: الموسوعة الطبية العربية ص ٧٩، الشنقيطي، محمد بن محمد بن مختار: أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها ص ١٦٩.

المصلحة العامّة المتعلّقة بالجماعة والتي تتمثّل في التشريح، فوجب. تقديمها على المصلحة الفردية المرجوحة تقديماً لمصلحة الأمّة لكونها كليّة عامّة وقطعيّة[(١)].

كما أنّه في تعريف طلّاب علم الطبّ تركيب الجسم وأعضائه الظاهرة والأجهزة الباطنة ومواضعها وحجمها صحيحة ومريضة، وتدريبهم على ذلك عمليًا وتعريفهم بإصابتها وطرق علاجها . . .، وغير ذلك ممّا يحتاج إلى معرفته طلّاب كليّة الطبّ في مراحل الدراسة للنهوض بهم علميًا وعمليًا وإعدادهم لخدمة الأمّة في مختلف الجوانب الصحيّة، وقايةً منها وتشخيصاً وعلاجاً لها . . .، في هذا وغيره، مصالح كثيرة تعود على الأمّة بالخير العميم، فإذا تعارضت مصلحة المحافظة على حرمة الميّت مع هذه المصالح، نظر العلماء أيّ المصلحتيْن أرجح فيبنى عيها الحكم منعاً أو إباحةً، ومصلحة الأمّة في مسألتنا أرجح لكونها كليّة عامّة، ولكونها قطعيّة كما دلّ على ذلك الواقع والتجربة، وهي عائدة إلى حفظ نفوس الناس، وحفظها من الضروريات التي جاءت بمراعاتها وصيانتها جميع شرائع الأنبياء[(٢)].

ولمّا كان التشريح من الحاجات التي تتعلّق به المصلحة العامّة للناس، لما فيه من إحياء لنفوسهم وعلاج لأمراضهم، فإنّ رعاية هذه المصالح اقتضت القول بشرعيّة التشريح[(٣)].

وعليه، فالتشريح الطبّي التعليمي الذي أصبح اليوم فرعاً من فروع الطبّ الحديث، والذي أثبت إمكان رعاية المصلحة العامّة للأحياء عن طريق الانتفاع بأجزاء من الجثث، قد استدعى جواز الانتفاع بها ومشروعيته اعتباراً للقواعد القاضية بذلك، ما بقيت الدواعي القاضية بجوازه، فكما أنّ الحرمة

---

(١) الشنقيطي، محمد بن محمد المختار: أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها ص ١٧٣.
(٢) انظر: مجلة البحوث الإسلاميّة ٧٨/٤، مجلة البحوث العلمية ١٦/٢ و٧٨.
(٣) شرف الدين، أحمد: الأحكام الشرعية للأعمال الطبية ص ٧٠، كنعان، أحمد محمد: الموسوعة الطبيّة الفقهيّة ص ٢٠٠.

تثبت للجثّة في كلّ وجه لا منفعة فيه من المساس بها، فإنّ جواز التشريح التعليمي يثبت في كلّ موضع يضطرّ فيه إلى الانتفاع بها.

المسألة الرابعة: الجراحة التجميليّة التحسينيّة:

يمكن أن نقسم الجراحة التجميلية إلى نوعيْن:

جراحة ضرورية: وهي التي جاءت بناءً على تنزيل الحاجة منزلة الضرورة، وتشتمل على عدد من الجراحات التي يقصد منها إزالة العيب سواء كان في صورة نقص أو تلف أو تشوّه غير معتاد في خلقة الإنسان المعهودة، فهو ضروري أو حاجي بالنسبة لدواعيه الموجبة لفعله، وتجميلي بالنسبة لآثاره ونتائجه.

جراحة اختيارية: ويقصد بها جراحة التجميل التحسينية، لتحسين المظهر دون وجود دوافع ضرورية أو حاجية تستلزم فعل الجراحة[١].

فأمّا النوع الأوّل، فالغاية منه إعادة الأعضاء الخارجية لجسم الإنسان إلى وضعها الطبيعي من الناحية الوظيفية والشكلية بصورة تقريبية مثل التشوّهات الخلقية كفتحة الشفّة العليا، أو الأصابع الزائدة في اليديْن والرجليْن، والتحام الأصابع المتجاورة في اليد، وغيرها من العيوب الخلقية، وإعادة أشكال بعض الأعضاء بعد عمليات جراحية استئصالية، مثل محاولة تشكيل الثدي بعد استئصاله بسبب مرض السرطان.

وأمّا النوع الثاني، فالغاية منه العناية بالجانب الشكلي على وجه الخصوص، ولعلّ أشهر أنواع هذا العمل الجراحي، عمليات الوجه سواء لإصلاح التشوّهات الناتجة عن الحوادث والأمراض، أو لأغراض تجميلية بحتة لغرض إعادة التوازن للعضو من حيث الوزن مثلاً.

ومجال حديثنا لن يتناول بالبحث الجراحة التي يكون الدافع لفعلها

(١) الشنقيطي، محمد بن محمد بن مختار: أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها ص ١٨٢.

سبباً ضرورياً، ولا سبباً حاجيًا، لأنّ الجراحة الضرورية قد توفّرت فيها جملة من الأسباب والموجبات التي يقصد بها إزالة عيب في خلقة أو تشوّه أو تلف أو نقص لتوفّر الضرورة التي تحفظ بها النفس من الهلكة، ولأنّ الجراحة الحاجية قد توفّرت فيها أيضاً جملة من الأسباب والموجبات التي يقصد بها إزالة العيوب والتشوّهات، وذلك لتوفّر الحاجة التي تلحق بالمكلّف ضرراً حسياً أو معنويًا ولا تصل إلى حدّ الضرورة الشرعية، فهي جراحة لإزالة العيوب الخلقية والتشوّهات التي تصيب الجسم وإعادته إلى أصل خلقته التي وضعها عليها أحكم الحاكمين[١].

ولكن كلامنا يتنزّل على الجراحة التجميلية التحسينية.

هذا النوع من الجراحة، وإن كان في بعض أنواعه خروج عن طور العلاج إلى مجرّد التجميل والتحسين العبثي، لكن قد تتوافر فيه أحياناً دوافع توجب القول بالترخيص بفعله لفوائده الجسمية والنفسية، فقد يوقع العيب صاحبه في الإحراج أو يعرّضه للاستهزاء والأمراض النفسية، لذا يشرع لهؤلاء المرضى العمل على إزالة هذه العيوب الجراحية، بناءً على ما تحويه من الضرر الحسّي والمعنوي.

ولا يتعارض هذا مع النهي عن تغيير خلق الله تعالى، لأنّ هذا النوع من العلاج لا يشمل تغيير خلق الله تعالى قصداً، بل المراد إزالة الضرر.

فلا بدّ هنا من التفريق بين نوعين من التجميل، فتجميل الأعضاء وتعديل قوامها بتغيير هيئتها بالتصغير أو التكبير والزيادة والنقصان غير جائز ما دام العضو في حدود الخلقة المعهودة، وهذا هو الأصل[٢].

---

(١) الشنقيطي، محمد بن محمد بن مختار: أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها ص ١٨٣ ـ ١٨٥، القره داغي، علي محيي الدين، والمحمدي: على يوسف: فقه القضايا الطبية المعاصرة ص ٥٣٠.

(٢) القره داغي، علي محيي الدين، والمحمدي: على يوسف: فقه القضايا الطبية المعاصرة ص ٥٣٢ ـ ٥٣٣، و٥٣٩.

وأمّا إذا كان الأمر يتعلّق مثلاً، بإزالة الشحوم المتراكمة نتيجة السمنة في مناطق معيّنة بالجسم، بحيث تصبح هناك مشاكل صحيّة ومعاناة جسدية وتأثرات نفسية، أو كان هناك ترهل من الشدّة بحيث يعيق الحركة والنشاط الطبيعي، ومثل ذلك يقال في مسألة تصغير الثدي الضخم جدًا والذي قد يؤدّي إلى تسلخات في الجلد، أو ثقل زائد على الرقبة والكتفيْن، وهناك حالات مسجّلة تحصل في سنّ البلوغ، وأخرى تأتي بعد الحمل والرضاعة(١).

فمثل هذه العمليات الجراحية التجميلية التحسينية التي يكون القصد منها تخفيف الوزن وتعديل القوام تستثنى من المنع بشرط عدم التبديل للخلقة المعهودة، إذا لم توجد وسيلة أخرى تقوم مقامها، وإذا لم تؤدّ إلى مضاعفات أخطر، ولم يترتّب عليها ضرر أكبر(٢).

فلا يشكل على القول بجواز هذا النوع من الجراحة، ما ثبت في النصوص الشرعية من تحريم تغيير خلقة الله تعالى للاعتبارات التالية:

أوّلاً: أنّ هذا النوع من الجراحة قد وجدت فيه الموجبات الداعية للتغيير، فأوجبت استثناءه من النصوص الموجبة للتحريم.

ثانياً: أنّ هذا النوع لا يشتمل على تغيير الخلقة قصداً، لأنّ الأصل فيه أنّه يقصد منه إزالة الضرر، والتجميل والتحسين جاء تبعاً.

ثالثاً: أنّ إزالة التشوّهات والعيوب الطارئة لا يمكن أن يصدق عليه أنّه تغيير لخلقة الله، وذلك لأنّ خلقة العضو هي المقصودة من فعل الجراحة، وليس المقصود إزالتها.

فإزالة العيوب الخلقية في هذا النوع من الجراحة مبنيّ على وجود

---

(١) طهبوب، ماجد عبدالمجيد: جراحة التجميل بين المفهوم والممارسة ص ٤، بتصرّف.

(٢) القره داغي، علي محيي الدين، والمحمدي: علي يوسف: فقه القضايا الطبية المعاصرة ص ٥٤١.

موجبات داعية إلى فعله، وأمّا العيوب الحادثة بسبب الحروق والحوادث ونحوها فإنّها تزال اعتباراً للأصل الموجب لجواز المداواة(١).

وإذا كانت العمليات الجراحية التجميلية التحسينية في بعض صورها جائزة، فإنّ هذا الجواز لا ينتج أثره الكامل إلاّ إذا جرى في نطاق الضوابط والشروط التالية، وهي:

الشرط الأوّل: لا بدّ من اعتبار نفسية المريض في تحديد مدى الحاجة إلى هذا التدخّل.

الشرط الثاني: وجوب الموازنة بين مخاطر التدخّل الطبي والآثار المترتّبة عنه، عملاً بقاعدة التزاحم بين المصالح المجلوبة والمفاسد المدروءة، أخذاً بأعظم المصلحتيْن ودرءً لأعظم المفسدتيْن، بحيث يجب أن يغلب على ظنّ الطبيب الجراح نجاح العملية وتحقيق المقصود منها، فلا يجوز أن يكون جسم الإنسان محلاًّ للتجارب الطبيّة، خاصّة إذا كانت فرص نجاحها قليلة أو محفوفة بالمخاطر، وربّما كانت نتائجها وخيمة.

الشرط الثالث: أن لا يكون فيها تغيير للخلقة الأصلية المعهودة، بحيث يكون التدخّل لإعادة العضو وتقريبه إلى المعهود لا إلى إخراجه عن المعهود، فلا يجوز مثلاً تغيير هيئة عضو من الأعضاء بالتصغير أو التكبير إذا كان العضو في حدود الخلقة المعهودة، كما لا يجوز أن يكون فيها تشويه لجمال الخلقة الأصلية المعهودة، أو بقصد التشبّه بأهل الفسق والفجور(٢).

الشرط الرابع: أن لا يوجد البديل الذي هو أخفّ ضرراً منها، فحيثما تمكّن الطبيب الجراح من الوصول إلى العلاج بالأخفّ والأسهل كالأغذية

---

(١) الشنقيطي، محمد بن محمد بن مختار: أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها ص ١٨٥ ـ ١٨٨.

(٢) الحسيني، محمد طاهر: عمليات التجميل الجراحية ومشروعيتها الجزائية بين الشريعة والقانون ص ٩٢ ـ ٩٣ و١٠١، بتصرّف، شبير، محمد عثمان: أحكام جراحة التجميل ص ٢٨ ـ ٢٩.

والأدوية والعقاقير والأعمال الطبية المساعدة الأخرى، فإنّه لا يلجأ إلى الجراحة، صيانة لأرواح الناس وأجسادهم حتى لا تتعرّض لأخطار الجراحة وأضرارها ومتاعبها، واعتباراً للأصل الموجب لعلاج المريض بالأسهل(١).

الشرط الخامس: أن لا يترتّب على فعلها ضرر أكبر، لأنّ الضرر لا يزال بالضرر، وقد نبّه ابن قيم الجوزية على هذا الشرط بقوله: أن لا يكون كلّ قصده إزالة تلك العلّة فقط، بل إزالتها على وجه يأمن معه حدوث أصعب منها، فمن كان إزالتها لا يؤمن معها حدوث علّة أخرى أصعب منها، أبقاها على حالها، وتلطيفها هو الواجب(٢).

لأنّ القصد من الجراحة التجميلية التحسينية إعادة الأعضاء إلى حالتها الطبيعية ودفع ضرر الآفات التي أصابتها، فإذا انتفت تلك المصالح وكانت ضرراً محضاً، فإنّه حينئذٍ ينتفي السبب الموجب للترخيص بفعلها شرعاً، وتبقى على الأصل المقتضي لحرمتها(٣).

خاصّة إذا عرفنا أنّ أيّة جراحة تجرى على الجسم البشري هي عمل طبي، يقبل النجاح والفشل، وجراحة التجميل هي الأخرى تقبل النجاح والفشل، وأنّ نجاح عمليّة معيّنة على يد جرّاح معيّن لا تعني بالنتيجة أنّها ستنجح مع مريض آخر، لأنّ لكلّ جسم بشري خصوصياته وإن توحّدت طريقة العمل الجراحي في جميع الأحوال(٤).

---

(١) منصور، محمد خالد: الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي ص ١٦٠ ـ ١٦٣، القره داغي، علي محيي الدين، والمحمدي: علي يوسف: فقه القضايا الطبية المعاصرة ص ٥٣٣، الشنقيطي، محمد بن محمد بن مختار: أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها ص ١١٧ ـ ١٢٠.

(٢) ابن قيم الجوزية، الطبّ النبوي ص ١٨٠.

(٣) الشنقيطي، محمد بن محمد بن مختار: أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها ص ١٢٢.

(٤) الحسيني، محمد طاهر: عمليات التجميل الجراحية ومشروعيتها الجزائية بين الشريعة والقانون ص ٣٦.

وبناءً على ما تقدّم فإنّ الأمر فيه تفصيل: بين عمليّة تجميلية وأخرى، فإذا كانت العملية الجراحية التجملية تهدف إلى إزالة تشوّه يخرج العضو عن حالته المشوّهة إلى الوضع الطبيعي، فهو أمر مشروع لا غبار عليه، كما هو الحال في بعض العمليات التي تعقب حوادث الاحتراق ونحوها، وكشفط الدهون في حالة السمنة المفرطة، وعندما لا تجدي الحمية والمعالجة الدوائية المأمونة النتائج تحت الإشراف الطبي.

وأمّا إذا كانت العملية تهدف إلى تغيير في صفة عضو من الأعضاء لتغيير شكله على اعتبار أنّ الشكل الجديد أكثر ملاءمة، دون أن يكون الشكل الذي خلق عليه مشوّهاً أو لا يحقّق الوظيفة التي خلق لها، فإنّ هذا النوع من العمليات غير جائز شرعاً[(١)].

وعليه، فإنّ المطلوب هو بحث كلّ مسألة من مسائل الجراحة التجميلية التحسينية بعينها، وذلك أولى من تعميم الحرمة بحكم الأصل، لأنّ العلّة متى فقد اطّرادها دلّ على إبطال عليّتها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.



---

(١) الحسيني، محمد طاهر: عمليات التجميل الجراحية ومشروعيتها الجزائية بين الشريعة والقانون ص ٩٤ ـ ٩٥.

ملحق:

النصّ الكامل للمقال الذي نشره شيخ الإسلام المالكي عبدالعزيز جعيط (ـ ـ ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠ م) في العدد الثالث من المجلّة الزيتونية الذي صدر في شهر رمضان من سنة ١٣٥٥هـ، الموافق لشهر نوفمبر من سنة ١٩٣٦م، تحت عنوان:

المقاصد الشرعية وأسرار التشريع
أو القواعد العامّة في التشريع والحِكم الباطنة في جزئياته

نظرة في طريق استثارة المقاصد الشرعية وتمهيد:

قال رحمه الله: طالما حدت بي عوامل الشغف بهذا الموضوع النفيس ودواعي الشوق إلى تذوّقه أن أتقصّى أثر أسلافنا فيه، فطفقت أتصفّح تراثهم العلمي وأستكشف خباياه وأعجم ما في كنانته لأعثر على ضالتي المنشودة، فرأيت في مجموعه ما يقضي لبانة النفس ويضيء أرجاء البصيرة، لكن بعد أن يلقى الباحث عرق القربة ويتجشّم قطع عقبات تذره طليح النصب صريع الضجر لبعد النجعة وصعوبة المرتقى، ذلك أنّي لم أعثر في هذه الثروة العلمية مع غزارة مادتها وكثرة أنواعها ووفرة عددها على ديوان جامع جدير باستحقاق هذا اللقب يجمع في مطاويه شمل المقاصد الشرعية ويفصح عن أسرار التشريع، وإنّما يوجد في بطون الدواوين الفقهية وكتب على الخلاف صبابات من العلل وشذرات من الأدلّة لا تشفي للواقف عند حدّها علّة، إذ

لا تبثّه تلك العلل مقصداً تأرز إليه أفراد من أنواع الأحكام، ولا تناجيه بما يكفي للإذعان بأنّه مقصد، ولا تسفر عمّا في أغوار تلك العلل من الفوائد.

ويوجد في كتب القواعد الفقهية ما يجمع أشتات الجزئيات ولكنها مقفرة من الاستدلال على تأصيل تلك القواعد ممسكة عن حديث المصالح التي تترتب عليها والمفاسد التي تدرأ بها، على أنّي لا أغمص حقّ كتب القواعد البعيدة، فقد جلت في بعض الميادين واطلعت في آفاقها كواكب اليقين، كبعض من فروق الشهاب، وجملة من القواعد المبثوثة في موافقات الشاطبي، إلاّ أنّ ذلك غيض من فيض ووشل من بحر.

ويوجد في بعض كتب التصوّف ما يستخلص منه كثير من أسرار التشريع بيد أنّ معظمه قاصر على الآداب وأعمال القلوب وممزوج بما لا يساير أحوال الدهماء من الجمهور، ولا يناسب إلاّ فريقاً خاصًّا ممّن نبذ الدنيا وراءه ظهريًّا.

ويلفى في كتب التفاسير وكتب شروح الأحاديث كثير من أسرار التشريع ومقاصده، ولكنّها مشتّتة غير متّسقة، ويقتصر منها على ما يتعلّق بالآية المسوقة والحديث المتكلّم عليه الأمر الذي لا يصل الإنسان معه إلى حظيرة القطع واليقين لظنيّة الدلالة واختلاف العلماء فيها.

فكان لزاماً على الباحث عن المقاصد الشرعية وأسرار التشريع أن يشدّ رحال الصبر ليقطع هذه المهامه الفيح وبعد طول السهاد ومواصة الإدلاج يحمد سراه ويجني ثمر مناه.

ويا ليت ـ أو لعلّ ـ بروق التوفيق تتألّق للعلماء الراسخين من المعاصرين العاملين في سبيل الإصلاح، فتشرح صدورهم لمراجعة المواد المتحدّث عنها وجمع متفرّقاتها ونظم شتاتها وسبكها في قالب يقري أريها المشور ويجعل الوصول إليها من الأمر الميسور، وذلك فيما أرى يحصل بإبرازها في إحدى صورتيْن:

الأولى: إجلاؤها في صورة قواعد عامّة يبرهن عن تأصيلها بالأدلّة السمعية المفيدة لذلك، وعن عمومها باعتبارها في أفراد المواضيع الفقهية

المختلفة الأنواع، ويكشف عمّا في اعتبارها من المصالح الراجعة للأفراد أو المجتمع.

الثانية: أن تبرز في صورة موضوعات فقهية يستهل فاتحة كل موضوع منها بالمقاصد التي اعتبرها الشارع فيه، ويستدلّ عليها بالجزئيات الواردة عن الشارع في ذلك الموضوع المحافظة على تلك المقاصد، وتحلّل تلك المقاصد تحليلاً شافياً جارياً على قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد، ويتمّ ذلك بنظرات الفقهاء في الجزئيات التي أمسك الشارع عنها فاستنتجوا أحكامها من المقاصد التي رعاها.

فبالسير في هذا السبيل يمكن للباحث أن يصل إلى مقاصد الشارع ويتيسّر التفقّه في الدين، ويتّضح ذلك بتمهيد كان من المتعيّن أن يستهلّ به الموضوع لولا التطلّع إلى محادثة الإخوان بما يقصيهم عن الوقوع في مهاوي العثار أو الوقوف على سواحل الحرمان.

التمهيد:

وهو أنّ التشريع الديني أثر من آثار رحمة الله للعباد، ومنهل من ينابيع اللطف بهم، حيث جعل بينهم وبين المضارّ حصوناً منيعة، وساق إليهم المنافع كما يساق الماء إلى الأرض الجرز، وهو في عامة نواحيه يرمي إلى تزكية النفوس وإزالة أوضار النقائص عنها، وغرس الفضائل فيها، يستوي في ذلك ما يرجع إلى علاقات العبد مع ربّه، وما يؤول إلى العبد في خويصة نفسه، وما يعود إلى علاقاته من بني جنسه، وقد أومأت بآية ﴿يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾، ونظائرها إلى هذا الغرض بشيّق الجمل في سلك ذلك الترتيب البديع، إذ الرسول يتلو الآيات فتسمع، ويبيّنها فتعلم، ويروض النفوس فتزكو، فلمّا كانت التزكية متأخّرة عمّا قبلها ومترتّبة عليه، وهي الغرض الأسمى من التلاوة والتعليم قفاهما بها تقفية المقدّمات بالنتائج.

وللشارع فيما يشرّعه مقاصد وحِكم، إدراكها هو الفقه في الدين الذي يزيد المؤمن إيماناً، وتتفاوت قوى الناظرين في استيفاء حظوظها منه كما يرشد إليه قوله عليه الصلاة والسلام: «**إنّما أنا قاسم والله معط**»، وقول إمام

دار الهجرة: ليس العلم بكثرة الرواية، وإنّما هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء، وبنور هذا الإدراك أمكن للراسخين في العلم ضبط أحكام الجزئيات التي توارت بحجاب الخفاء لسكوت الشارع عنها، وتخصيص العام بالقياس، وتقييد المطلق به، وتقديم بعض الأقيسة على بعض أخبار الآحاد، وتعميم المعنى بإلغاء خصوص اللفظ، وترجيح بعض الأخبار المتعارضة على بعض، وتمهيد قواعد الفقه.

وليست هذه المقاصد بالمنتظمة بربانها في سلك البيان، ولا بالملقاة في فيافي الإبهام، بل بعضها صرّح فيها الإفصاح عن محضه، وبعضها اقتصر فيها على التعريف بوحي اللفظ ورمز الإشارة، لذلك تفاوت مراتبها، فكان منها ما بلغ هضبة العلم واليقين كلفظ الكليات الخمس: الدين والنفس والعقل والنسب والمال التي جاءت الشرائع كلّها بالمحافظة عليها، والتي لا تستثير في اعتبارها إلى شاهد معيّن، بل تستقي اعتبارها من جزئيات كثيرة مبثوثة في الشريعة يشهد كلّ فرد منها لها حتّى صار اعتبارها مقطوعاً به، كدأب الأدلّة الظنيّة الكثيرة الواردة على شيء معيّن، فإنّ مجموعها يفيد القطع على ما يشهد به الوجدان وما أفاده التواتر المعنوي للعلم، إلاّ من هذه الناحية فللمجموع من الأثر ما ليس للأفراد.

وكان من المقاصد ما لم يعد منازل الظنون لقلّة شواهده وخفائها، وهذه المقاصد عند التأمّل لا تكون إلاّ خادمة للمقاصد المقطوع بها، وهي التي يتّسع فيها مجال الاجتهاد، وتنشر لأجلها الأقوال والمذاهب.

وما القواعد التي يؤصّلها أرباب المذاهب إلاّ ناظرة من هذه المشكاة، فمنها ما تعلّق بعروة اليقين، وهي القواعد التي تمالؤوا عليها كقاعدة: ارتكاب أخفّ الضررين، وقاعدة عدم رفع اليقين بالشكّ، وقاعدة سدّ الذرائع في الجملة، ومنها ما وقف بساحل الظنّ وهي المختصّة ببعضها.

والطريق المستقيم المفضي إلى إدراك هذه المقاصد: استقصاء النظر في مصادرها من الكتاب والسنّة واستكشاف عللها بالمسالك المعروفة في علم أصول الفقه، واستجلاء العلل بتبويئها منزلاً من منازل الضروريات

ومتمّماتها، والحاجيات ومكمّلاتها، والتحسينيات وتوابعها، ذلك أنّ هذه الشريعة القيّمة جاءت بالمحافظة على ما يتوقّف النظام واستقامة الأحوال على اعتباره، بحيث لو ولي شطر الإهمال لذهبت مظاهر العقل الإنساني أيدي سبا وجرت الأحوال على فساد وتهارج واختلال تنزل بالإنسان إلى درك الشقاء وتمنعه من الاستواء على صهوة الارتقاء، وهذا ما يعنونه الأصوليون بالضروريات.

ووسّعت هذه الشريعة المباركة للعباد مجال استجلاب المصالح ودرء المفاسد بتمكينهم من استيفاء ما هم بحاجة إليه حتّى لا يمسّهم ضيق ولا يلحقهم حرج بالحيلولة بينهم وبين حاجياته، وهذا ما يلقبه الأصوليون بالحاجيات.

وزادت هذه الشريعة في العناية بهم فشرّعت لهم ما يستحسن في مجاري العادات وقانون المروءة ومكارم الأخلاق، وهذا ما يسمّيه الأصوليون بالتحسينيات، وبالغت في المحافظة على كلّ مرتبة من هذه المراتب، فشرّعت لها من الوسائل ما يكون أعون على تحقيقها وأتمّ في صونها وحياطتها، وهو ما يسمّيه الأصوليون بالمتمّمات والمكمّلات.

فإذا حبس الناظر علل الأحكام بطناً وظهراً وأحاط بحالتها خبراً كان في متناوله عند تزاحمها وتعارض مقتضياتها، استجلاء مقصد الشارع في تقديم ما هو أحقّ بالتقديم، واستنار له الطريق فألحق غير المنصوص بأشباهه ونظائره.

وإذ تبيّن أنّ هذه المراتب الثلاث ومكمّلاتها هي القطب الذي تدور عليه رحى جزئيات الشريعة، وأنّها تطوف حول حفظ مصالح العباد وإغلاق أبواب الشرور عنهم، فيلزم لإدراك أسرار التشريع إجراء جزئياته على ما ترمي إليه هاته المراتب، ولمعرفة المقاصد الشرعية تلقي ما ورد فيها صريحاً أو استثارتها من الجزئيات السمعية المحقّقة لتلك الرغائب، والله الهادي إلى سواء السبيل.



الفهارس

الآيات القرآنية

الأحاديث والآثار

المصادر والمراجع

ـ أ ـ

* ابن آدم: يحيى ت ٢٠٣هـ

١ ـ كتاب الخراج ـ ضمن موسوعة الخراج ـ صححه وشرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر، دار المعرفة، بيروت.

* الإسنوي: جمال الدين عبدالرحمن ت ٧٧٢هـ

٢ ـ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، ط ٥، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

* الألوسي: شهاب الدين محمود ت ١٢٧٠هـ

٣ ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

* الآمدي: سيف الدين أبو الحسن ت ٦٣١هـ

٤ ـ الإحكام في أصول الأحكام، مراجعة جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١٤٠٣ / ١٩٨٣.

ـ ب ـ

* البابرتي: محمد بن محمود بن أحمد ت ٧٨٦هـ

٥ ـ الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، دراسة وتحقيق ضيف الله بن صالح بن عون العمري، مكتبة الرشد ناشرون، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

* الباجي: أبو الوليد ت ٤٧٤هـ

٦ ـ المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، مطبعة السعادة، مصر، ط ١، ١٣٣٢هـ

* باز: سليم رستم.
٧ ـ **شرح المجلَة**، دار التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٦ / ١٩٨٦م.
* **الإمام البخاري**: محمد بن إسماعيل ت ٢٥٦هـ.
٨ ـ **الصحيح**، ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي ومراجعة أحمد محمد معوض، مكتبة فياض، مصر، ط ٢٠١١م.
* **البخاري**: عبدالعزيز علاء الدين ت ٧٣٠هـ.
٩ ـ **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.
* **بركاني**: أمّ نائل.
١٠ ـ **فقه الوسائل في الشريعة الإسلاميّة**، مركز البحوث والدراسات بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، قطر، ط ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، (كتاب عدد ١٢٠ ضمن سلسلة كتاب الأمّة).
* بلحاج عثمان الشريف: البشير.
١١ ـ **أضواء على تاريخ تونس الحديث**، ط ١، ١٣٤١هـ/ ١٩٢٤م، دار بوسلامة، تونس.
* البنّاني: أبو عبدالله محمد بن الحسن ت ١١٩٤هـ.
١٢ ـ **حاشية البناني على شرح الزرقاني على مختصر خليل**، دار الفكر، بيروت، ط ١٣٩٨هـ.
* **بيرم**: عبدالحسين.
١٣ ـ **الموسوعة الطبيّة العربية**، مطبعة دار القادسية، بغداد.
* **الإمام البيهقي**: أبو بكر أحمد بن الحسين ت ٤٥٨هـ.
١٤ ـ **السنن الكبرى**، دار الفكر بيروت.

ـ ت ـ

* **توبولياك**، سليمان محمد:.
١٥ ـ **الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي**، دار النفائس، ط ١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، الأردن .
* الإمام الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى ت ٢٧٩هـ.
١٦ ـ **الجامع الصحيح ـ المشهور بسنن الترمذي ـ**، طبعة مرقّمة على المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، دار ابن حزم، بيروت، ط ١٤٣٠هـ/ ٢٠١٠م.
* ابن تيميّة: تقيّ الدين أحمد ت ٧٢٨هـ.

١٧ ـ **مجموع فتاوى شيخ الإسلام**، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، بمساعدة ابنه محمد، المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، ومكتبة المعارف المغرب.

ـ ج ـ

* **الجصّاص**: أبو بكر أحمد بن علي ت ٣٧٠هـ.

١٨ ـ **الفصول في الأصول**، دراسة وتحقيق الدكتور عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط ٢، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

* **الجويني**: أبو المعالي عبدالملك ت ٤٨٧هـ.

١٩ ـ **مغيث الخلق في ترجيح القول الحقّ**، اعتنى به هيثم طعيمي، المكتبة العصرية، بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٢٠ ـ **البرهان في أصول الفقه**، دراسة وتحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٢١ ـ **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق مصطفى حلمي، وفؤاد عبدالمنعم، دار الدعوة، مصر (سلسلة من ذخائر تراثنا) ط ١٤٠٠هـ.

ـ ح ـ

* **الحاكم**: أبو عبدالله النيسابوري ت ٤٠٥هـ.

٢٢ ـ **المستدرك على الصحيحين**، طبعة بإشراف يوسف عبر الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت..

٢٣ ـ **معرفة علوم الحديث**، تعليق عليه السيّد معظم حسين، دار الكتب العلمية، المدينة المنوّرة، ط ٢، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

* **ابن حجر العسقلاني**: شهاب الدين أحمد بن علي ت ٨٥٢هـ.

٢٤ ـ **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تعليق عبدالعزيز بن باز، واعتناء محمود بن الجميل، مكتبة الصفا، القاهرة، ط ١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

* **الحسني**: إسماعيل.

٢٥ ـ **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ط ١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

* **الحسين**: وليد بن علي.

٢٦ ـ **اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي**، دار التدمريّة، الرياض، ط ١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

* **الحسيني**: محمد طاهر.
٢٧ ـ **عمليات التجميل الجراحية ومشروعيتها الجزائية بين الشريعة والقانون**، مركز ابن باديس الحلي للدراسات الفقهية، ط ١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨، (سلسلة دراسات فقهية، الإصدار الرابع).
* **حيدر**: عليَ.
٢٨ ـ **درر الحكّام شرح مجلّة الأحكام**، تعريب فهمي الحسيني، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م..

ـ خ ـ

* **خليفة**: حاجي مصطفى القسطنطيني **ت ١٠٦٧هـ**
٢٩ ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مكتبة المتنبي، بغداد، ط ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
* **ابن الخوجة**: محمد الحبيب ت ٢٠١٢م.
٣٠ ـ **محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، قطر، ط ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

ـ د ـ

* **الإمام أبو داود**: سليمان بن الأشعث **ت ٢٧٥هـ**
٣١ ـ **السنن**، دار الجيل، بيروت، ط ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
* **الدبّوسي**: أبو زيد بن عيسى **ت ٤٣٠هـ**
٣٢ ـ **تأسيس النظر**، تحقيق مصطفى محمد القباني، دار ابن زيدون، بيروت، ومكتبة الكليات الأزهرية، مصر.
* **دردور**: إلياس.
٣٣ ـ **علم أصول الفقه**، ط ١، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م، دار ابن حزم، لبنان..
٣٤ ـ **تاريخ الفقه الإسلامي**، ط ١، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، دار ابن حزم، لبنان.
* **الدهلوي**: شاه وليّ الله **ت ١١٧٧هـ**
٣٥ ـ **حجّة الله البالغة**، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

ـ ر ـ

* **الرازي**: فخر الدين أبو عبدالله **ت ٦٠٦هـ**
٣٦ ـ **المحصول من علم الأصول**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م..

٣٧ ـ **التفسير الكبير ـ مفاتيح الغيب ـ**، دار الكتب العلمية طهران، ط ٢.
* **ابن رجب**: أبو الفرج عبدالرحمن بن أحمد **ت ٧٩٥هـ**
٣٨ ـ **القواعد في الفقه الإسلامي**، دار الكتب العلميّة، بيروت..
٣٩ ـ **الاستخراج لأحكام الخراج ـ ضمن موسوعة الخراج ـ**، صحّحه وعلّق عليه السيّد عبدالله الصديق، دار المعرفة، بيروت.
* **ابن رشد**: أبو الوليد ـ الحفيد ـ ت ٥٩٥هـ.
٤٠ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار المعرفة، بيروت، ط ٨، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م..
٤١ ـ **الضروري في أصول الفقه ـ مختصر المستصفى ـ**، تقديم وتعليق جمال الدين العلوي، تصدير محمد علاّل سيناصر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.
٤٢ ـ **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال**، تحقيق عبدالكريم المرّاق، ط ١، ١٩٩١م، تونس.
* **رشيد رضا**: محمد **ت ١٣٥٤هـ**
٤٣ ـ **تفسير القرآن العظيم الشهير بتفسير المنار**، دار المعرفة بيروت، ط ٢، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.
* الريسوني: أحمد.
٤٤ ـ **نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ط ٤، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م..

ـ ز ـ

* **الزبيدي**: أبو الفيض محمد الحسيني **ت ١٢٠٥هـ**.
٤٥ ـ **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار الهداية.
* الزحيلي: وهبة.
٤٦ ـ **أصول الفقه الإسلامي**، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٤٧ ـ **الفقه الإسلامي وأدلّته**، دار الفكر، دمشق، ط ٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
* **الزرقا**: أحمد بن محمد **ت ١٣٥٧هـ**.
٤٨ ـ **شرح القواعد الفقهيّة**، تصحيح وتعليق مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم دمشق ط ٢، ١٤٠٩ / ١٩٨٩.
* زكرياء: القاضي أبو يحيى الأنصاري **ت ٩٢٦هـ**.
٤٩ ـ **غاية الوصول شرح لبّ الأصول ـ مطبوع مع متنه لبّ الأصول ـ**، مطبعة عيسى الحلبي، مصر.
* **الزمخشري**: أبو القاسم محمود بن عمر **ت ٥٣٨هـ**

٥٠ ـ **أساس البلاغة**، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٥١ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، دار المعرفة، بيروت..

ـ س ـ

* **السبكي**: علي عبدالكافي ت ٧٥٦هـ، وولده تاج الدين ت ٧٧١هـ

٥٢ ـ **الإبهاج في شرح المنهاج ـ على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي**، اعتنى به جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٥٣ ـ **الأشباه والنظائر**، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

* **السرخسي**: أبو بكر محمد بن أحمد ت ٤٩٠هـ

٥٤ ـ **المبسوط**، دار السعادة، مصر، ط، ١٣٣١هـ. السعدي: عبدالحكيم..

٥٥ ـ **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، دار البشائر الإسلامية، لبنان، ط ١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

* **أبو سليمان**: عبدالوهاب إبراهيم:.

٥٦ ـ **فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة**، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ط ٢، جدّة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

* **السنوسي**: عبدالرحمن بن معمّر.

٥٧ ـ **اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات**، دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٤هـ.

* **السيوطي**: جلال الدين عبدالرحمن ت ٩١١هـ.

٥٨ ـ **الجامع الصغير ـ مع شرحه فيض القدير للمناوي**، مكتبة مصر، ط ٢، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٥٩ ـ **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

ـ ش ـ

* **الشاشي**: أبو بكر ت ٣٦٥هـ

٦٠ ـ **محاسن الشريعة**، تحقيق محمد علي سمك، ط ١، دار الكتب العلمية، لبنان.

* **الشاطبي**: أبو إسحاق إبراهيم ت ٧٩٠هـ

٦١ ـ **الموافقات في أصول الشريعة**، اعتنى بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه الشيخ عبدالله دراز، دار الفكر العربي.

٦٢ ـ **الاعتصام** ، تحقيق سيّد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٦٣ ـ **فتاوى الشاطبي**، تحقيق أستاذنا المرحوم الدكتور محمد أبو الأجفان، مكتبة العبيكان، ط ٤، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، الرياض.

* **شبير**: محمد عثمان.

٦٤ ـ **أحكام جراحة التجميل**، ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبيّة، سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

* **شرف الدين**: أحمد.

٦٥ ـ **الأحكام الشرعية للأعمال الطبية**، تصدير محمد سيّد طنطاوي والدكتور حسّان حتحوت، ط ٢، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

* **شلبي**: محمد مصطفى.

٦٦ ـ **تعليل الأحكام**، دار النهضة العربية، بيروت، ط ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

* **الشنقيطي**: عبدالله.

٦٧ ـ **نشر البنود على مراقي السعود**.

* **الشنقيطي**: محمد بن محمد الشنقيطي.

٦٨ ـ **أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها**، مكتبة الصحابة، المملكة العربية السعودية، ط ٢، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

* **الشوكاني**: محمد بن علي ت ١٢٥٠هـ.

٦٩ ـ **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، دار الجيل، بيروت.

٧٠ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول**، دار الفكر بيروت.

* ابن أبي شيبة: أبو بكر عبدالله بن محمد ت ٢٣٥هـ.

٧١ ـ **المصنف في الأحاديث والآثار**، طبعة الدار السلفية، الهند.

ـ ط ـ

* طهبوب: ماجد عبدالمجيد.

٧٢ ـ **جراحة التجميل بين المفهوم والممارسة**، ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبيّة، سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

ـ ع ـ

* ابن عاشور: شيخ الإسلام العلامة محمد الطاهر ت ١٣٩٤هـ.
٧٣ ـ **تفسير التحرير والتنوير**، الشركة التونسية للتوزيع، ط، ١٩٨٤م.
٧٤ ـ **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، المطبعة الفنيّة، تونس، ط ١، ١٣٦٦هـ.
٧٥ ـ **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، الشركة التونسية للتوزيع.
٧٦ ـ **أليس الصبح بقريب**، دار السلام، مصر، ودار سحنون، تونس، ط ١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
* ابن عاشور: العلّامة محمد الفاضل ت ١٣٩٠هـ.
٧٧ ـ **الحركة الأدبية والفكرية في تونس (في القرنين ١٣ ـ ١٤هـ/ ١٩ ـ ٢٠ م)**، ط ١، ٢٠٠٩م، بيت الحكمة، تونس.
٧٨ ـ **أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي**، مكتبة النجاح، تونس، ٨٠ ـ محاضرات، مركز النشر الجامعي، ١٩٩٩م.
* العالم: يوسف حامد.
٧٩ ـ **مقاصد الشريعة العامّة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ط ٢، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
* ابن عبدالسلام: أبو محمد عزّ الدين ت ٦٦٠هـ.
٨٠ ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، دار القلم، بيروت.
٨١ ـ **مقاصد العبادات: ـ الصلاة ـ الصيام ـ الحجّ ـ**، تحقيق عبدالرحيم أحمد قميحة، مطبعة اليمامة، سورية، ط ١، ١٩٩٥م.
٨٢ ـ **مختصر الفوائد في أحكام المقاصد: المعروف بالقواعد الصغرى**، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور صالح بن عبدالعزيز بن إبراهيم آل منصور، دار الفرقان، المملكة العربيّة السعوديّة، ط ١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
٨٣ ـ **شجرة المعارف**، تحقيق أحمد فريد المزيدي، ط ١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، دار الكتب العلمية، بيروت.
* عبدالقادر: خالد محمد.
٨٤ ـ **من فقه الأقليات المسلمة**، كتاب الأمّة، العدد ٦١، السنة السابعة عشرة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، قطر، ط ١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
* أبو عبيد: القاسم بن سلام ت ٢٢٤هـ.
٨٥ ـ **كتاب الأموال**، تحقيق وتعليق محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
* ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبدالله ت ٥٤٣هـ.

٨٦ ـ **أحكام القرآن**، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٨٧ ـ **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عبدالله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢م.

٨٨ ـ **المحصول في أصول الفقه**، اعتنى به حسين علي اليدري، وعلّق على مواضع منه سعيد عبداللطيف فودة، دار البيارق، الأردن، ط ١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

* **عطيّة**: جمال الدين.

٨٩ ـ **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، المعهد العالمي للفكر والإسلامي، ودار الفكر دمشق، سورية، ط ١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

* **القاضي عيـاض**: أبو الفضل اليحصبي **ت ٥٤٤هـ**.

٩٠ ـ **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام منهب مالك**، تحقيق د. أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، ودار مكتبة الفكر، ليبيا.

ـ غ ـ

* **الغزالي**: أبو حامد محمد بن محمد **ت ٥٠٥هـ**.

٩١ ـ **المستصفى من علم الأصول**، دار الفكر، بيروت.

٩٢ ـ **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق الد كتور حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.

* **الغماري**: احمد بن محمد الحسني ت ١٣٨٠هـ.

٩٣ ـ **تحقيق الآمال في إخراج زكاة الفطر بالمال**، حقّقه وعلّق عليه نظام بن محمد صالح يعقوبي.

ـ ف ـ

* **ابن فارس**: أبو الحسين أحمد بن زكرياء **ت ٣٩٥هـ**.

٩٤ ـ **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، ط ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

* **الفاسي**: علّال **ت ١٣٩٤هـ**.

٩٥ ـ **مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارمها**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٥، ١٩٩٣م.

ـ ق ـ

* **ابن قدامة**: موفّق الدين المقدسي **ت ٦٢٠هـ**.

٩٦ ـ **روضة الناظر وجنة المناظر**، راجعه سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠١ / ١٩٨١.

* **القرطبي**: أبو عبدالله محمد بن أحمد **ت ٦٧١هـ**.

٩٧ ـ **الجامع لأحكام القرآن**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٣٦٩ / ١٩٥٠.

* **القرافي**: بدر الدين محمد بن يحيى **ت ٩٤٦هـ**.

٩٨ ـ **توشيح الديباج وحلية الابتهاج**، تحقيق وتقديم أحمد الشتيوي، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٣ / ١٩٨٣.

* **القرافي**: شهاب الدين أحمد بن إدريس **ت ٦٨٤هـ**.

٩٩ ـ **الفروق**، دار المعرفة بيروت.

١٠٠ ـ **شرح تنقيح الفصول ـ في اختصار المحصول في الأصول ـ**، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، دار الفكر ومكتبة الكليات الأزهرية، مصر ط ١، ١٣٩٣ / ١٩٧٣م.

١٠١ ـ **الذخيرة**، تحقيق محمد حجّي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.

١٠٢ ـ **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، تحقيق محمود عرنوس، المكتبة الأزهريّة للتراث، مصر.

* **القرطبي: أبو العباس أحمد بن عمر ت ٦٥٦هـ**.

١٠٣ ـ **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، حقّقه وعلّق عليه وقدّم له نخبة من العلماء، دار ابن كثير دمشق، بيروت، ودار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

* **القره داغي**: علي محيي الدين، والمحمدي: علي يوسف.

١٠٤ ـ **فقه القضايا الطبية المعاصرة**، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ٢، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

* **قريسة**: هشام.

١٠٥ ـ **الاستدلال وأثره في الخلاف الفقهي**، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

* **ابن قيم الجوزية**: شمس الدين محمد بن أبي بكر **ت ٧٥١هـ**.

١٠٦ ـ **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، تحقيق عبدالرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ط، ١٩٧٣م.

١٠٧ ـ **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، دار الكتب العلميّة، بيروت.

١٠٨ ـ **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، حقّقه وعلّق عليه وقدّم له الدكتور السيّد الجميلي، دار ابن زيدون، بيروت، لبنان.

١٠٩ ـ **بدائع الفوائد**، تحقيق علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد ـ مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، جدّة.

١١٠ ـ **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق نايف ابن أحمد الحَمَد، دار عالم الفوائد ـ مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، جدّة.

١١١ ـ **الطبّ النبوي**، تحقيق ودراسة وتعليق الدكتور السيّد الجميل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

ـ ك ـ

* **كنعان**: أحمد محمد.

١١٢ ـ **الموسوعة الطبيّة الفقهية**، تقديم الدكتور محمد هيثم الخيّاط، تنسيق وفهرسة محمد قرمد، دار النفائس، ط ١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

ـ م ـ

* **الإمام ابن ماجه**: **أبو عبدالله محمد بن يزيد ت ٢٧٣هـ.**

١١٣ ـ **السنن**، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

* **الإمام مالك**: بن أنس ت **١٧٩هـ.**

١١٤ ـ **الموطأ**، تعليق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

* **مخدوم**: مصطفى بن كرامة الله.

١١٥ ـ **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية**، دار إشبيليا، الرياض، ط ١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

* **الإمام مسلم**: **أبو الحسين ابن الحجّاج ت ٢٦١هـ.**

١١٦ ـ **الصحيح**، طبعة مرقّمة بترقيم المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، دار الاعتصام، مصر.

* **المشاط**: حسن بن محمد ت **١٣٩٩هـ.**

١١٧ ـ **الجواهر الثمينة في بيان أدلّة عالم المدينة**، تحقيق عبدالوهاب بن إبراهيم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤١١ / ١٩٩٠.

* **المقّـــري**: أبو العباس أحمد بن محمد التلمساني ت **١٠٤١هـ.**

١١٨ ـ **أزهار الرياض في أخبار عياض**، تحقيق سعيد أحمد أعراب، وعبدالسلام الهراس، ط ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي، المملكة المغربية، والإمارات العربية.

١١٩ ـ **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، حققه إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط ١٣٨٨ / ١٩٦٨.

* **المقــــري**: أبو عبدالله محمد ت ٧٥٨هـ.
١٢٠ ـ **القواعد**، تحقيق ودراسة الدكتور أحمد عبدالله بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي، مكّة المكرّمة.
* **المناوي**: **عبدالرؤوف بن تاج العارفين ت ١٠٣١هـ.**
١٢١ ـ **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، مكتبة مصر، ط ٢، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
* **ابن المنذر**: أبو بكر النيسابوري **ت ٣١٨هـ.**
١٢٢ ـ **الإشراف على مذاهب العلماء**، تحقيق أبو حماد صغير أحمد الأنصاري، مكتبة مكة الثقافية، الإمارات العربية المتّحدة، ط ١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
* **منصور**: محمد خالد.
١٢٣ ـ **الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي**، دار النفائس، الأردن، ط ٢، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
* **ابن منظور**: أبو الفضل محمد بن مكرم **ت ٧٧١هـ.**
١٢٤ ـ **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٤م.

ـ ن ـ

* **ناظرزادة**: **محمد بن سليمان ت ق ١١هـ.**
١٢٥ ـ **ترتيب اللآلي في سلك الأمالي**، دراسة وتحقيق خالد بن عبدالعزيز بن سليمان آل سليمان، مكتبة الرشد ناشرون، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
* **النجّار**: عبدالمجيد.
١٢٦ ـ **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ٢٠٠٨م.
* **ابن نجيم**: زين الدين **ت ٩٧٠هـ.**
١٢٧ ـ **الأشباه والنظائر**، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ط ١٩٨٦م.
* **الإمام النسائي**: أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب **ت ٣٠٣هـ.**
١٢٨ ـ **السنن ـ بشرح السيوطي وحاشية السندي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
* **النووي**: أبو زكرياء يحيى بن شرف **ت ٦٧٦هـ.**
١٢٩ ـ **شرح صحيح مسلم**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١٤٠٧ / ١٩٨٧.

ـ هـ ـ

* **ابن هشام**: أبو محمد عبدالملك **ت ٢١٨هـ.**

١٣٠ ـ **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبدالحفيظ شلبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

* **الهيثمي**: نور الدين علي بن أبي بكر ت ٨٠٧هـ.

١٣١ ـ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الكتاب العربي بيروت، ط ٢، ١٩٦٧م.

ـ و ـ

* **الولاتي**: محمد يحيى بن محمد ت ١٣٣٠هـ.

١٣٢ ـ **إيصال السالك إلى أصول مذهب الإمام مالك**، قدّم له وعلّق عليه مراد بوضاية، دار ابن حزم، لبنان، ط ١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

* **الونشريسي**: أحمد بن يحيى ت ٩٤١هـ.

١٣٣ ـ **إيضاح السالك إلى قواعد الإمام مالك**، دراسة وتحقيق الصادق بن عبدالرحمن الغرياني، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

ـ ي ـ

* **اليوبي**: محمد سعد.

١٣٤ ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلّة الشرعيّة**، دار الهجرة، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

* **أبو يوسف**: القاضي يعقوب بن إبراهيم ت ١٨٢هـ.

١٣٥ ـ **كتاب الخراج ـ ضمن موسوعة الخراج ـ**، دار المعرفة، بيروت.

دوريات ومقالات:

* **المجلة الزيتونية العدد الثالث**، رمضان ١٣٥٥هـ/ نوفمبر ١٩٣٦م.
* **مجلّة المنار**، الجزء التاسع.
* **العزّ بن عبدالسلام بين مقاصد الشريعة ودوره في عصره**، (مقال لعبدالله بن خالد آل خليفة) ضمن أبحاث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشرين للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف المصرية.



المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

